



حکمت ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت امام محمد تقی عثمانی صا دامت کرامتہم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر چھاپ کر دی



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنیاد دارالعلوم کراچی

درسِ اترمدی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریریں جامع اترمدی



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ بنیاد دارالعلوم کراچی

مکتبہ توفیق مدیت حق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلکشتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مفتی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفتی قرآن
فقیم النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتے ہیں۔

وہ غفلت اسلام کا تابندہ ستارہ

توصیف سے جبکہ مری عاجز ہے زبان آج

وہ گنج گراں سایہ علوم نبوی کا

عالم میں اسی فیض کے دریا ہیں رواں آج

وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ

وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر عنصر زیر پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
"اَنَا مُحْتَرَمٌ" ہونے کے نسبت سے مجھے ہمیشہ اسے ناکارہ (جسے
ان کے سایہ عاطفت میں پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی) کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع مجھے نصیب ہو جائے تو زہد نصیب۔

اعلیٰ اللہ دہا جاتہ فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی

عناشر عینہ

باسمِ تعالى
خلاصة الفهارس

بقية ابواب الصلاة

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

ابواب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

ابواب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

ابواب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

ابواب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

ابواب متفرقة

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

ابواب الزکوة

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

ابواب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین ”درس ترمذی“ جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوۃ	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت	باب ما جاز فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ	۱۹
۳۱	حضرت ہارث بن عازبؓ کی روایت	”رفع یدین یا ارسال یدین“	۲۰
۳۲	حضرت ابن عباسؓ کی روایت	”ما تھکس جگہ بانمے جائیں“	۲۰
۳۵	حضرت عباد بن زبیرؓ کی روایت	دلائل احداث	۲۳
۳۶	حضرت جابر بن سمورؓ کی حدیث	باب ما جاز فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	”یکبر فی کل خفض و رفع“ کا مطلب	۲۶
۳۸	فائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
۳۹	حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۶۳	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترك ربیع یدین کی وجوہ ترجیح	۳۲
۶۵	باب ماجاء ان حذف السلام مسته	مناظرۃ الامام الاعظم والادراعی	۳۴
۶۶	باب ماجاء فی نصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۳۶
۶۷	ثم تشہد قائم ایضاً كما مطلب	باب ماجاء فی النہی عن القراءة فی الركوع والسجود	۳۷
۶۸	قراءت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والمصفر ”	۳۸
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیہ فی الركوع والسجود	۳۹
۷۰	نمازوں میں قراءت کی مقدار مسنون	تعديل ارکان	۴۰
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۴۱
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع	۴۲
۷۳	تائیین قراءت فاتحہ خلف الامام	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین	۴۳
۷۴	کے دلائل	فی السجود	۴۴
۷۵	حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ	باب ماجاء فی السجود علی الجہتہ والافت	۴۵
۷۶	کی حدیث	کیفیت وضع الیدین فی السجود	۴۶
۷۷	حدیث عبادہؓ میں ” فصاعداً ” کی زیادتی	باب ماجاء فی کراہیۃ الاعتناء بین السجودین	۴۷
۷۸	قوانین عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فصاعداً ”	باب ما یقول بین السجودین	۴۸
۷۹	کی تحقیق	باب ماجاء فی الاعتناء فی السجود	۴۹
۸۰	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب کیف النهوض من السجود	۵۰
۸۱	ابو قتایہ کی روایت	جلسہ استراحت کا حکم	۵۱
۸۲	دلائل احناف	باب ماجاء فی التشہد	۵۲
۸۳	آیت قرآنی ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ”	تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح	۵۳
۸۴	احناف کی مسئلہ احادیث	باب کیف الجلو س فی التشہد	۵۴
۸۵	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت	افراش اور تودک اور ان کا حکم	۵۵
۸۶	ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب ماجاء فی الاشارة	۵۶
۸۷	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	اشارہ بالسبایہ کو غیر مسنون قرار دینا درست نہیں	۵۷
۹۳			

صفحہ	البواب ومفاسین	البواب ومفاسین	صفحہ
۱۲۳	باب ماجاء فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ مواطن	سکھ احسان اور آثار صحابہ کرامؓ	۱۰۲
•	باب ماجاء فی الصلوۃ فی العزیم واعطوا الامل	باب ماجاء اذا دخل احدکم المسجد فلیکرمکین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابۃ حیث لا توجہ	جلوس سے تحیۃ مسجد فوت نہیں ہوتی	•
•	باب ماجاء اذا حضر العشاء وأقیبت الصلاة	باب ماجاء فی کراہیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدًا	۱۰۶
	فاذروا بالعشاء	مورتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	•
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصل بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا مکرم	•
•	باب ماجاء فی کراہیۃ أن یقع الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلاتا	•
۱۳۱	باب ماجاء من امّ قومًا وہم لہ کاربون	باب ماجاء فی النوم فی المسجد	•
•	باب ماجاء اذا مضی الامام قاعدًا فاعلموا قعودًا	باب ماجاء فی کراہیۃ البیوع والشراء والانشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	العناتۃ والشعر فی المسجد	
•	مقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجاء فی المسجد الذی یتسرع علی النعوی	۱۰۹
•	ابی جبر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجاء فی اتی المساجد افضل ؟	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجاء فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرحال الا الی ثلاثہ مساجد	۱۱۱
•	نمازیں اشاد سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبول کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجاء ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجاء فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
•	صلوۃ القابم	الصلوۃ من افضل	
•	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجاء فی الصلوۃ علی الخمرۃ	•
۱۴۱	باب ماجاء فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجاء انہ لا یقطع الصلوۃ الا بالکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجاء فی النہی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحماد والمرآۃ	
•	باب ماجاء فی طول القیام فی الصلوۃ	باب ماجاء فی ابتداء القبۃ	۱۱۸
•	تطویل قیام افضل ہے یا مختصر رکعات ؟	تحویل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	•
۱۴۳	باب ماجاء فی سجۃ قبل السلام	باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۲
۱۴۴	باب ماجاء فی سجۃ السہو بعد السلام والحکام	باب ماجاء فی الرجل یصلی غیر القبۃ فی النہم	•

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۱۸۴	باب ماجاء فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائے کا حکم	۱۳۷
۱۸۶	باب ماجاء اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ماجاء فی التشہد فی سجدة السهو	۱۳۸
۱۸۹	باب ماجاء فیمن تفوتہ الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ماجاء فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۵۰
۱۹۱	باب ماجاء فی الأربع قبل الظهر	باب ماجاء فی الریل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۵
۱۹۳	باب آحمر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۶۳
۱۹۴	فہر کی سنن قبلیہ کی ظہر کے بعد دایمگی کا طریقہ	ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخصیت کے دو لقب	۱۶۶
۱۹۵	باب ماجاء فی الأربع قبل العصر	باب ماجاء فی الصلوۃ فی النعال	۱۷۰
۱۹۶	باب ماجاء فی الأربع رکعات یصل	باب ماجاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۲
۱۹۷	بینہن بالتقسیم کا مطلب	قنوت نازلہ	۱۷۳
۱۹۸	باب ماجاء انہ یصلیہما فی البیت	باب ماجاء فی الرجل یعطش فی الصلوۃ	۱۷۴
۱۹۹	باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ماجاء فی الرجل یسجد بعد التشہد	۱۷۵
۲۰۰	باب ماجاء فی الركعتین بعد العشاء	باب ماجاء اذا کان المطر فالصلوۃ فی الرجال	۱۷۶
۲۰۱	باب ماجاء ان صلاۃ اللیل مثنی مثنی	باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابة فی طریق المطر	۱۷۷
۲۰۲	باب ماجاء فی وصف صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ماجاء فی الاجتہاد فی الصلوۃ	۱۷۸
۲۰۳	باب فی نزول الرب تبارک وتعالیٰ الی السماء الدنیا کل لیلۃ	مسئلہ عصمت الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام	۱۷۹
۲۰۴	باب فی نزول ہادی تعالیٰ کا مطلب	فائدہ	۱۸۰
۲۰۵	خلاصہ مذاہب	باب ماجاء ان اول ما یحاسب بہ العبد	۱۸۱
۲۰۶	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	یوم القیامۃ الصلوۃ	۱۸۲
		کیا فراموش کی تلا فی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	
		باب ماجاء فی تخفیف رکعتی الفجر والقرارة فیہما	
		باب ماجاء فی الکلام بعد رکعتی الفجر	
		باب ماجاء لا صلاۃ بعد طلوع الفجر الا رکعتین	

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۲۳۷	البواب الوتر		۲۰۷
۲۳۷	مسئلہ ثالثہ در تعیین وعار قنوت	باب ماجاء ان الوتر ليس بجم	۲۰۸
۲۳۸	باب ماجاء في الرجل ينام عن الوتر او ينسى	ولا تكل احاف	۲۱۰
۲۳۹	باب ماجاء لا وتر لك في ليلة	دلائل جمهور	۲۱۲
۲۴۲	باب ماجاء في الوتر على الراحة	باب ماجاء في الوتر لبيع	۲۱۵
۲۴۴	باب ماجاء في صلوة النفل	روايات ايتار اور ان میں تطبیق	۲۱۶
۲۴۶	باب ماجاء في الصلاة عند الزوال	بحث في أن الوتر ثلاث ركعات	۲۲۳
۲۴۷	باب ماجاء في صلوة الحاجة	حقیقہ کے دلائل	۲۲۵
۲۴۸	باب ماجاء في صلوة الاستحارة	بحث في أن الثلاث موصولة بسلام	۲۳۵
۲۵۰	باب ماجاء في صلوة التسبیح	احتیاط کا تقاضا	۲۵۱
۲۵۱	باب ماجاء في صفة القبلة على النبي	باب ماجاء في القنوت في الوتر	۲۳۶
۲۵۳	صلی اللہ علیہ وسلم	مسئلہ اولی ، قنوت وتر پوسے سال	
	مرتبہ صلوة و سلام اور اس کی	مشروع ہے ۔	
	شرعی حیثیت	مسئلہ ثانیہ ، قنوت وتر قبل الركوع	
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	مشروع ہے	
	البواب الجمعة		۲۵۹
۲۶۷	قائمين جواز کے دلائل	باب نفل يوم الجمعة	۲۶۰
۲۶۸	جوائی سے متعلق تحقیق	يوم جمعة افضل ہے یا يوم عرفہ ؟	۲۶۱
۲۷۲	قائمين عدم جواز کے دلائل	باب في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة	۲۶۳
۲۷۶	باب ماجاء في وقت الجمعة	باب ماجاء في الاغتسال يوم الجمعة	۲۶۵
۲۷۹	باب ماجاء في الجلوس بين الخطبتين	باب ماجاء من كم يؤتى إلى الجمعة	۲۶۶
۲۸۰	باب ماجاء في قصر الخطبة	تحقیق الجمعة في القرني	

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۲۹۵	باب ماجاء فی اذان الجمعة	خطبہ کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۹۷	باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبہ حجرو عیدین میں فرق	۲۸۲
•	باب فی القلوة قبل الجمعة وبعدہا	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۳۰۰	جمعة کی سنن بعد کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الرکتین اذا جاء الرجل الامام یخطب	۲۸۴
۳۰۱	باب فین یدرک من الجمعة رکعة	روایات نہیں کی وجود ترجیح	۲۹۱
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
•	•	باب ماجاء فی کراہیۃ اتخطی یوم الجمعة	۲۹۳
•	•	باب ماجاء فی کراہیۃ الاعتبار والامام یخطب	•
•	•	باب ماجاء فی کراہیۃ رفع الیدین علی المنبر	۲۹۴

الباب العیدین

۳۱۳	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	وجوب صلوٰۃ عید	۳۰۶
۳۱۴	دلائل احناف	باب فی المشی یوم العیدین	۳۰۷
۳۱۸	باب لاصلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبۃ	۳۰۸
۳۲۰	باب فی خروج النساء فی العیدین	باب ان صلاة العیدین بغیر اذان لا اقامۃ	۳۱۱
۳۲۲	باب ماجاء فی ترویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العیدین طریق ورجوعہ من طریق آخر	باب القراءة فی العیدین	•
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	الاختلاف فی سقوط الجمعة عند اجتماعہا مع العیدین	۳۱۲
•	•	باب فی تکبیر فی العیدین	۳۱۳

الباب السفر

۳۲۵	دلائل شوافع	باب التقصیر فی السفر	•
۳۳۰	دلائل احناف	قصر عزیمت ہے یا رخصت ؟	•

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۳۳	درت قصر	باب ماجاء فی کم تقصر الصلوة	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجاء فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	۳۳۸
الابواب متفرقة			
۳۶۲	قرآن کریم میں سورہ طے تلاوت کتنے ہیں؟	باب ماجاء فی صلوة الاستسقام	۳۳۹
۳۶۰	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقام میں بھی تکبیرات داخل ہیں؟	۳۴۰
۳۶۱	باب ماجاء فی الذی یصل الفریضۃ ثم یؤتم	تحویل رداء	۳۳۷
	الناس بعد ذلک	باب فی صلوة الکسوف	۳۴۱
۳۷۰	منتقل کے پیچھے مفسر کی اقتدار	پہلی بحث، ملحدین کا ایک اعتراض اور	۳۴۲
۳۷۱	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ	اس کا جواب	۳۴۳
	کی توجیہات	دوسری بحث، صلوة کسوف کی شرعی حیثیت	۳۵۱
۳۷۷	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود علی الثوب	تیسری بحث، کیا صلوة کسوف ایک سے	۳۵۲
	فی الحر والبرد	زائد کو راجع پر مشتمل ہے؟	۳۵۳
۳۷۸	باب ما ذکر فی الرجل ید رک الامام ساجدًا	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف	۳۵۴
	کیف یصل؟	ایک مرتبہ ہوا	۳۵۶
۳۷۹	مد رک رکوع مد رک رکعت ہے	چوتھی بحث، کیا صلوة خسوف میں بھی	۳۵۷
	باب کراہیۃ أن ینظر الناس الامام وہم	جماعت مشرور ہے؟	۳۵۸
	قیام عند افتتاح الصلوة	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۹
۳۸۳	اقامت کے وقت مقتدی کسب	باب ماجاء فی صلوة الخوف	۳۶۰
	کھڑے ہوں؟	کیا صلوة خوف عہد رسالت کے ساتھ	۳۶۱
۳۸۴	باب ما ذکر فی تطییب المساجد	مخصوص تھی؟	۳۶۲
۳۸۶	باب فی کراہیۃ الصلوة فی لحف النساء	صلوة الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۶۳
۳۸۷	باب ما یجوز من الشیء والعمل فی صلوة التطوع	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۶۴
۳۸۸	قولہ "وصفت الباب فی القبلة"	باب ماجاء فی سجود القرآن	۳۶۵
۳۹۰	باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة	سجود تلاوت واجب ہے یا مستنون؟	۳۶۶

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	إِنِّي لَاعْرِفُ السُّورَةَ النَّظَائِرَ	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غير	۳۹۰
۳۹۳	باب في الافتسال عند ما يُسَمَّى الرجل	آسن أو ياسن	
	البَابُ الزَّكَاةُ		۳۹۵
	عن رسول الله صلى الله عليه وسلم		
۴۲۲	وما كان من غليطين فانهما تراجعا	زكوة کی فرضیت کب ہوئی ؟	۴
	بالسوية	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
	تراجع کی صورتیں	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۴	کمین پر زکوة کا مسئلہ	باب ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في	۴۰۲
۴۲۵	شخص قاتلونی اور اس کا حکم	منع الزكوة من التشديد	
۴۲۸	باب ما جاء في زكوة البقر	باب ما جاء اذا اذيت الزكاة فقد قضيت	۴۰۴
۴۲۹	جزية اور اس کی قسمیں	ما عليك	
۴۳۱	باب ما جاء في كراهية اخذها للمال في الصدقة	باب ما جاء في زكوة الذهب والورق	۴۰۶
"	کیا كفار فروع کے بھی مخاطب ہیں ؟	دوسودرم کہتے تو لہ چاندی کے مساوی	۴
۴۳۳	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	ہیں ؟	
۴۳۷	باب ما جاء في صدقة الزرع والتمر والحبوب	علامہ عبدالحی لکھنوی کی تحقیق	"
۴۴۲	باب ما جاء ليس في الخيل والريق صدقة	مجموعہ علماء ہند کی تحقیق	"
۴۴۴	باب ما جاء في زكوة العسل	باب ما جاء في زكوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۹	باب ما جاء لا زكوة على المال المستفاد حتى	امام شافعی کا مسلک	۴
	يحول عليه الحول	امام مالک کا مسلک	۴۰۹
۴۵۱	باب ما جاء ليس على المسلمين جزية	امام ابو حنیفہ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۲	باب ما جاء في زكوة الخلق	ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع حتى	۴۱۷
۴۵۴	باب ما جاء في زكوة الخضروات	الصدقة	
۴۵۸	باب ما جاء في زكوة مال اليتيم	تنبيه	۴۲۱

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۸۲	مہمان کا حق	روایت عسکریین شعیب عن اُبیہ عن جَدِّہ	۳۶۰
۳۸۳	حق ماعون	باب ماجاء ان العجاء جرحہا جبار و فی	۳۶۲
۳۸۵	حق حصاود	الركاز الخمس	
۳۸۶	باب ماجاء فی فضل الصدقة	العجاء جرحہا جبار	۳۶۳
۳۸۷	باب ماجاء فی إعطاء الزولقة قلوبہم	والمعدن جبار	۳۶۴
۳۸۸	مؤلفۃ القلوب کی قسمیں	والسبر جبار	۳۶۵
۳۸۹	مؤلفۃ القلوب کا مضرب ابھی باقی ہے یا نہیں؟	و فی الركاز الخمس	۳۶۶
۳۹۰	یہ مصرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے کیا ہو؟	فائدہ	۳۶۷
۳۹۱	مؤلفۃ القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے	باب ماجاء فی الخمر	۳۶۸
۳۹۲	باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقہ	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۳۶۹
۳۹۳	مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ	فدعوا الربیع	۳۷۰
۳۹۴	باب ماجاء فی نفقۃ المرأة من بیت زوجہا	باب فی المعتدی فی الصدقة	۳۷۱
۳۹۵	باب ماجاء فی صدقة الفطر	باب ماجاء فی رضی المصدق	۳۷۲
۳۹۶	بحث اول، کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء	۳۷۳
۳۹۷	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فرد علی الفقراء	
۳۹۸	بحث ثانی، کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	۳۷۴
۳۹۹	برعکس صرف نصف صاع واجب ہو؟	باب من تحمل لہ الزکوٰۃ	۳۷۵
۴۰۰	متحدین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحمل لہ الصدقة من الغارمین وغیرہم	۳۷۶
۴۰۱	کافر ملوک کی طرف سے بھی صدقة الفطر کا نصاب واجب ہے؟	باب ماجاء فی کراہیۃ الصدقة للنبی صلی اللہ	۳۷۷
۴۰۲	باب ماجاء فی تقدیمہا قبل الصلوٰۃ	علیہ وسلم و اہل بیئہ وموالیہ	۳۷۸
۴۰۳	باب ماجاء فی تعیل الزکوٰۃ	ایک غور طلب امر	۳۷۹
۴۰۴	باب ماجاء فی النہی عن المسئلۃ	ہدیہ اور صدقہ میں فرق	۳۸۰
۴۰۵	یہ علیا اور ید علی کے مصداق تھے متعلق	باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القربۃ	۳۸۱
۴۰۶	علماء کے اقوال	باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ	۳۸۲

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
	البواب الصوم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		۵۱۱
۵۴۰	باب ماجاء اذا قبل الليل وأدبر النهار فقد أفطر الصائم۔	صیام رمضان کی فرضیت کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور ایام مہینے کے روزے فرض تھے ؟	۵
۵۴۱	باب ماجاء فی تعجیل الإفطار		۵
۵۴۲	باب ماجاء فی بیان الفجر	باب ماجاء فی فضل شہر رمضان	۵۱۳
۵۴۴	باب ماجاء فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۵
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ؟	اذا کان اول لیلة من شہر رمضان صدقت	۵۱۵
۵۵۰	باب ماجاء فی فضل السجود	الشیاطین و مردۃ الجن	
۵۵۱	باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر	باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۶
۵	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام ؟	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۱۹
۵۵۲	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے بعد بیچ میں افطار کا حکم	باب ماجاء ان الصوم لمؤدۃ البلال لا یفطر ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ	۵
۵۵۶	باب ماجاء فی الرخصة فی الإفطار علی الموضع	کہ اس کے وجود پر	
۵۵۸	باب ماجاء فی הכتابة	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں رکھا گیا ؟	۵۲۲
۵	باب ماجاء فی الصائم یندع اقی		
۵۵۹	باب ماجاء فی الصائم یا کل أو شرب ناسیاً	باب ماجاء فی الصوم بالشیہادۃ	۵۲۳
۵۶۰	باب ماجاء فی الإفطار متمداً	باب ماجاء شہر عید لا یتقمان	۵۲۷
۵۶۱	باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان	باب ماجاء لکل اہل بلد و تہیم	۵۲۹
۵۶۷	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے۔	کیا اختلاف مطاع محترم ہے ؟	۵۳۰
		باب ماجاء وما یستحب علیہ الإفطار	۵۳۷
۵۶۹	باب ماجاء فی السواک للصائم	میتھی چیز سے افطار	۵۳۹
۵۷۱	باب ماجاء فی تکمیل الصائم	باب ماجاء ان الفطر یوم یفطر دن والا فطر یوم تقصون	۵

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۶۳۷	غسل جمعہ اور غسل تبرید حاجت ضروریہ میں شامل نہیں۔	باب ماجاء علی الذین یطیقونہ	۶۳۹
۶۵۱	باب ماجاء فی قیام شہر رمضان	باب ماجاء فیمن اکل ثم خرج یرید سفراً	۶۴۱
"	صلوة التراويح و رکعاتہا	باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه	۶۴۳
۶۶۵	خاتمۃ ابحاث الصوم	ایک علی اشکال	۶۴۶
		باب المختلف یخرج لحاجتہ أم لا ؟	۶۴۷

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرض مرتب

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درس ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مایگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماحول اور محسن مرقیٰ اساذ محترم امام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے۔ و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعث شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کے شرف قبولیت عطا فرمائے اور اسے اساذ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین)

”درس ترمذی“ کی یہ جلد، جلد اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثار النبیؐ و اصحاب فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبت زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز اساذ محترم کی امالی میں چھٹے ہونے ایم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود اساذ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر شکل مرحلہ پر استاد محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

وَلَوْ أَنِّي أَذْقِيَتْ كُلَّ بِلَاغَةٍ وَأَذْنَيْتُ بِحَرْفٍ فِي النُّظْمِ وَالنَّثْرِ
لَمَا كُنْتُ بَعْدَ الْكُلِّ إِلَّا مُقْصَرًا وَمَعْتَرِفًا بِالْعُجْزِ عَنْ أَجْلِ الشُّكْرِ

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ، کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علمِ حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاد محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی قبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

مناکحہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بقیۃ ابواب الصلوة

باب ماجاء فی وضع الیمین علی شمال فی الصلوة

فیأخذ شمالاً ۛ بیمنہ ۛ یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وضع یدین یا ارسال یدین ؟ پہلا مسئلہ یہ کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں ؟ چہرہ کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کما فی عارضة الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوعہ ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؓ حضرت ابراہیم نخعیؓ حضرت سعید بن المسیبؓ اور سعید بن جبیرؓ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے ؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؓ، اسحق ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابواسحق مروزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناک کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

دہل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السرة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدرآباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے لیکن علامہ نیوئی نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معجبت ہیں، صحیح ابن خزیمہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسمعیل پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؓ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسمعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۔ انظر التلخيص للحير في تخرج احاديث الراعي الكبير (ج ۱ ص ۲۲۲) تحت رقم ۳۳۱ باب صفة الصلوة، مرتب
۲۔ مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفة الصلوة والتكبير فيها،

۳۔ انظر معارف السنن ج ۲ ص ۲۴۰ و اعلا السنن ج ۲ ص ۱۱۳ باب وضع اليدين تحت السرة وكيفية الوضع، و آثار السنن ص ۱۰، و ۱۱ باب في وضع اليدين تحت السرة ۱۲ مرتب عن عن

۴۔ انظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ طبع حیدرآباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ
۵۔ ص ۱۰، و ۱۱ باب في وضع اليدين تحت السرة، ۱۲

۶۔ قال المساردينی ”مؤمل بذاتہ اذ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکر خطا و کذا ذکر صاحب الکمال، و فی المیزان قال البخاری؛ منکر الحدیث وقال ابوساتم کثیر الخطاء وقال ابوزررہ؛ فی حدیثہ خطا کثیرا لم یحسب من آثار السنن“ ص ۶۵ باب فی وضع اليدين علی الصدر

۷۔ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسماعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السترہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن حزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن حزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا، بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن حزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن حزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن حزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الادوار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن حزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن حزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ ان کے خیال میں ابن حزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کرنا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہو کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن حزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن حزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن حزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن حزمیہ میں موجود ہونا کسی اور درجہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن حزمیہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مراد تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن حزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن حزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن حزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسماعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتہً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن حزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقافت سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی المصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابو داؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

یہی مسند بزار والی روایت جس میں محمد بن سعدؒ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لے منا کثیر“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلال کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبصر عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ہذہ“ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ہذہ علی ہذہ“ تھا، جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ہذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۔ رواہ احمد بن طریق عبداللہ بن الولید عن سفیان عن عاصمؒ واحمد والنسائی عن طریق زائدہ عن عاصمؒ وابو داؤد وابن ماجہ عن طریق بشر بن الفضل عن عاصمؒ، وابن ماجہ عن طریق عبداللہ بن ادریس واحمد بن طریق عبدالواحد بن زبیر بن معاویہ وشعبہ عن عاصمؒ کلہم بغیرہ الزیادۃ (مختصا من آثار السنن، ص ۶۵)

۲۔ فاخرجہ عن طریق سلام بن سلیم عن عاصم (ص ۱۳۷ حدیث ۱۲۱)

۳۔ فاخرجہ عن طریق شعبہ بن سلیم عن جریر بن العباس عن علقمہ عن وائل (موارد الطالبان ص ۱۲۲ رقم الحدیث ۳۴۷)

۴۔ کما نقل البیہقی فی الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۵ باب صفۃ الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۲

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؑ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ”وضع ید الیمنی علی وسطہ الیسوی ثم وضعها علی صدرہ“ (بیہقی ج ۲ ص ۲۰) لیکن علامہ مارینیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں روح بن السیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: ”یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ“ (الجوہر النقی ۲: ۲۰)، اور علامہ سافاتیؒ مسند احمدؒ کی ترویج کی شرح میں لکھتے ہیں: ”نسبہ ہذا التفسیر الی علی وابن عباس لا تصح کما قال ابن کثیرؒ والصحیح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۴۳، ۴۴)“

دلائل اُخاف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: ”قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السترۃ“

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اذل تو اس لئے کہ اس روایت میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیبویؒ نے آثار السنن میں ”مصنف“ کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت اہل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں ”علی صدرہ“ بعض میں... ”عند صدرہ“ اور بعض میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور اس شدید اضطراب

سہ کافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السترۃ، ۱۲

لکھ رج ۱ ص ۳۹۰) کتاب الصلوۃ، وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

لکھ کافی آثار السنن (ص ۶۲) باب فی وضع الیدین علی الصدر) نقلاً عن صحیح ابن خزیمہ، لیکن قال النیبویؒ فی

استادہ نظر و زیادۃ ”علی صدرہ“ غیر محفوظہ“ مرتب عفی عنہ

لکھ قال النیبویؒ، اخرج ابن خزیمۃ فی ہذا الحدیث ”علی صدرہ“ والہزار ”عند صدرہ“ (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

لکھ کافی آثار السنن مصنف ابن ابی شیبہ قالہ النیبویؒ انظر آثار السنن (ص ۱۶۹) ص ۴۱) مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "أن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرة" بہ روایت ابوداؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی ذل الجہود، نیز یہ مسند احمد (ج ۱) اور بیہقی
 (ج ۳۱) میں بھی مروی ہے، اور اصولی حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہو تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن اسحاق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابوجحزہؓ حضرت انسؓ،
 حضرت ابوہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہی، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

سنة كما نقل البهزاري في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۱ و ۱۳۴)

سنة رايها ائمة ابن ابی شيبه في مسند ج ۱ ص ۳۹۱، وضع اليدين على الشمال، بهذه الالفاظ عن عليؓ قال
 "من سنة الصلوة وضع اليمين على اليمين تحت السرة" ۱۲ مرتب عافاه الله

سنة عن ابی هريرة قال "وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرة" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوة تعجيل
 ارفضار وتأخير السجود وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلوة تحت السرة" ۱۲، مخلصاً من الجوهري النقي على السنن
 البهزاري (ج ۳ ص ۳۱ و ۳۲)، باب شيخ اليمين على الصدر في الصلوة ۱۲ رشي انشرت عفا الله عنه

سنة حاشا بزر بن هرون قال اخبرنا الحاج بن حسان قال سمعت ابا جحزہ او سألته قال قلت كيف يضع قال يضع
 باطن كف يمينه على ظاهر كف شماله ويجعلها اسفله من السرة" وعن ابراهيم قال يضع يمينه على شماله في الصلوة تحت
 السرة" النظر مصنف ابن ابی شيبه (ج ۱ ص ۱۰ و ۱۱) وضع اليدين على الشمال ۱۲ مرتب عفا الله عنه

باب ماجاء فی التکبیر عند الرکوع والسجود ؛

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکتبی فی کل خفض ورفع“ یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تمحید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا، چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جانے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق ان کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التحریم سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشرع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زید یہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود عند الرفع منہ بانفاق متروک ہے، البتہ رفع یدین عند الركوع عند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے ساتھ اگر وہ ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے۔

یہاں یہ واضح ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن حزم زہری رفع یدین کو واجب کہتے تھے، رد ذکوة الحافظی فتح الباری ۷۳ ص ۴۷، لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”منیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسدِ صلوٰۃ ہے نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث علامتواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہو کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثنا ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع بر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے ”بداية المجتهد“ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مرزومی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ ”ما اجمع مصر من الامصار علی ترك رفع اليدين ما اجمع عليه اهل الكوفة“ اور کوفہ کی ملی حیثیت کا بیان مقدم میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کار بند تھے تو اس سے قوتاً بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے پخیال ظاہر کیا ہے کہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے مستکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں، --- لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے، جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ ”نیل الفرقدین“ میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدوی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو مصنف مسلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا ہوتا تو مصنف مسلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں“ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیث رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشا یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشا محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو، اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے۔

امام بخاریؒ نے ”جزء رفع الیدین“ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تاسمیع ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت | سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے،

”عن علقمۃ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا احسبکم صلوة رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول موعۃ“، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، ”قد ثبت حدیث من یرفع وذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول موعۃ“

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول موعۃ“ اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: ”الا احسبکم صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول موعۃ“ (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں، نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں ہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہو: ”اخبّرنا

۱۔ انظر سنن النسائي ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائي ج ۱ ص ۱۶۱ کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع) (سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ۲ مرتب مجاوز اللحد عن ذریعہ

۳۔ انظر سنن النسائي ج ۱ ص ۱۶۱ باب رفع الیدین عند الركوعین عند الرفع من الركوع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

۵۔ ج ۱ ص ۵۸ باب ترک ذلک (۱) الرفع للركوع ۱۲ مرتب عافاه اللہ،

سويد بن نصر حدیثاً عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اول مرة ثم لم یعد، ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، ذکر دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر جہاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے "الا اصلی بکم" والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: "وفی الباب عن البراء بن عازب قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یعول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وهو قول سفیان و اہل الکوفة" اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث خود امام ترمذی کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذی کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخ میں (جو پیرچھند و سندھو کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: "باب من لم یرفع یدیه الا فی اول مرة" اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی "الا اصلی بکم" والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی المسائل الخلافية بین العجاضیین والعلقیین بافراد الباب لكل منهم" حکاۃ الشیخ البیہقی فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

لہجہ ۲ س ۸۳ (۱۲۸۳) حضرت مولانا بیہقی فوراً ترمذی کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذی کی عادت یہ ہو کہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد "وفی الباب عن فلان وفلان" فرما کر اس باب کے متعلقہ دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صلیغ یہ ہو کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی "وفی الباب" کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب فہم الیدین عند الکرع کے تحت امام ترمذی نے دو مرتبہ "وفی الباب" ذکر کیا، ایک حفص بن عمر کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہی، اور "وفی الباب" کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعود کی ترک رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہی جو ترک رفع سے متعلق ہو، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر کتاب فہم الیدین عند الکرع ختم ہو گیا، اور پہلا "وفی الباب" اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا باب "باب لم یرفع یدیه الا فی اول مرة" تھا، جس کے لئے "وفی الباب عن البراء بن عازب" فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجدد اللہ عن ذنبہ الجلی والحق،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دومری روایت کے بارے میں نہیں ہے،

(۲) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عام بن کلیب پر ہو، اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اَدَل تو عام بن کلیب مسلم کے رواد میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
لہذا ان کا تفرد مضرب نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مشہور امام اعظمؒ
میں یہ حدیث ثمالد عن ابراہیم عن الاسود کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذمب ہی،
(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عام بن کلیب سے روایت کرنے میں
سفیان اور ان سے روایت کرنے میں وکیع متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور وکیع جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جائے
لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
نہ وکیع، نیز سفیان سے روایت کرنے میں وکیع کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائی میں عبداللہ بن المبارک اور
ادریسؒ اور داؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابو حنیفہؒ وغیرہ نے وکیع کی متابعت کی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفس معاشرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعیؒ سے
روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع شبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جز رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عام بن کلیبؒ

۱۔ جامع المسانید ج ۱ ص ۳۵۵ (الباب الخامس فی الصلاة، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (امی الرفع للرفع ۱۲)

۳۔ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الرفع ۱۳

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوریؒ نقل کرتے ہیں (کما فی ردایہ النسائی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضر نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوریؒ کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، وباللہ العجب سفیان اذاری لعم الجہن بآمین کان احفظ الناس ثم اذاری ترک الوق صار النسی الناس؟

⑤ آخر میں ابو بکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے ہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو بخراب کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ "افقہ الصحابہ" اور "جبر اللامۃ" ہیں، اور سا ہا سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھا پڑ پڑتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث برعاندہ کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن تشرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت | حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدین یہ الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود"

سہ لفظ لابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یدکر الرفع عند الركوع واخرج الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱)

باب التکبیر للركوع والتکبیر للحدود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا؟ وايضا اخرج ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳)

تحت باب من کان یرفع یدین فی اول تکبیرہ ثم لا یعود ۱۲ مرتب غفر عنہ

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛
 ۱۔ ایک یہ کہ امام ابو داؤدؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد
 هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن
 میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں،
 امام ابو داؤدؒ نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے،
 جبکہ شروء کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف
 شریک کا تفرّد ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم وخالد وابن
 ادريس عن يزيد ولم ينكروا" "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں متفرّد نہیں، بلکہ ان کے بہت
 متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفقرین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ
 مارینیؒ نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عری" میں ہشیم اور اسرائیل بن یونس نے
 بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز ارقطی اور معجم طرائی اوسط "میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت
 کی ہے، اور خود سلیم ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان
 کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرّد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳۔ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ "یرید بن ابی زیاد جب تک
 مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت براہ بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر
 روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا
 امام بیہقیؒ نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة
 لقنوه فتلن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے
 پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤدؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "سعد ثنا
 عبد الله بن محمد الزهري ناسقيا ن عن يزيد نحو حديث شريك لم يقتل"

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے ثیل العسقرین میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام ہیثمیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البربخاری اور ابراہیم الرمادی کے واسطے سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، بربخاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رمادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چندان قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں ہو لہذا ان کی روایت کے بیانے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات سلسلہ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت سلسلہ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انیس عین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سلسلہ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تیس سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد ”ثم لا يعود“ (کما ذکرنا فی ماسبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہو کہ یہ وہی وہی طور مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا اکثر ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد سے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عری بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، وئیس ذلک اضطراراً ولا تلقنا وائتھا هو اختصار مرفوعہ وتفصیل آخری

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مؤلفاً اور ابن ابی شیبہ نے مؤلفاً روایت کیا ہے، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَفَعُ الْإِيكِيُّ فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ: افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ، وَاسْتِقْبَالُ الْبَيْتِ وَالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَالْمَوْقِفِينَ وَعَنْ الْحَجَرِ (لفظه للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر فستاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے نیل النسر قدین میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محدثین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زبیریؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محدثین کا یہ مقولہ استقراتی ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱۵ رج ۱ ص ۱۱۰، طبع مطبع الفاروقی دہلی، باب ذکر التکبیر رفع الیدین عند الافتتاح والركوع والرفع منہ واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۱۶ مجمع الزوائد رج ۲ ص ۱۰۳، باب رفع الیدین فی الصلوة ۱۳

۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من کان یرفع یدہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۴

۱۸ وفی روایۃ لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حین یفتح الصلوة وحین یدخل المسجد الحرام الخ رواہ الطبرانی فی الکبیر کذا فی مجمع الزوائد رج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳، وکذا فی روایۃ مصنف ابن ابی شیبہ ۲ مرتب عنی عند

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زلیعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۰) وابعدا، میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حکم کا مقصد سے سماع صرف اپنی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس مستفاد کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا،

پھر اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفع و دفعاً مضطرب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائیؒ کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بابے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقط“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجرؒ نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدۃ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یہ فی اول الصلوۃ ثم لمر رفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لیستوفی اسنادہ“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرةؓ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اداکم رافعی ایدیکم کا تھا اذا ناب خیل ثمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بابے میں حافظ ابن حجرؒ

۱۲ اخرجه لیسبق فی الخلافات کافی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۳۰۲) فی نسخہ مطبعہ العلوی ص ۲۱۰ ص ۱۲

۱۳ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالکون فی الصلوۃ والہنی عن الاشارة بالید رفعہا عند السلام ص ۱۳

نے تخفیف البحر میں امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے: "من احتج بعد یث جابر بن سمرة علی منہ
الرفع عند الركوع فلیس له حظ من العلم" اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے
متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلم ہی میں اس روایت کا دوسرا خرف ابن عبید اللہ بن القبطیہ
سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، "عن
عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرة قال اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم قلنا التلاام علیکم ورحمة اللہ، التلاام علیکم ورحمة اللہ واما ربیہ
الی الجانبین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علام تو مومن باید یکم کا نہما
اذ ناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم علی اخیه
من علی یمینہ وشمالہ" اس مراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرة کی حدیث کو رفع الیدین
عند الركوع کی مالعوت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ زبیریؒ نے "نصب الرایۃ" میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش
کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق
ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح
نہیں ہے ان میں "امسکوا فی الصلوۃ" کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ
موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین
عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوۃ کا عمل ہے، اس کو
"فی الصلوۃ" نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ
ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور متبہ
یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو
الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد
سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے،
ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

محول کرنا چاہیے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب قرآن اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثارِ صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثارِ صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: ”قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يده في اول تكبيرة ثم لا يعود“ طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: ”ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يده في اول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: ”عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يده في شيء من الصلوة الا في الافتتاح“ نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: ”حدثنا ابن ابی داود وقال ثنا احمد بن حنبل قال ثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يده الا في التكبيرة الاولى من الصلوة“

۱۔ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحيمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبير للركوع والتكبير للجمود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر مصنف ابن ابی شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يده في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتبة عن ۱۱۰ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبير للركوع والتكبير للجمود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، انما طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”فان علياً لم يكن يرى النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يترك الرفع جده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع“ حدیث علیؓ اذ اصح فنفیه اکثر المجتہد لقول من لا يرى الرفع ۱۲ مرتب عافاه اللہ ۱۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبير للركوع والجمود وانظر المصنف لابن ابی شيبة (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يده في اول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لصدر الزاقي (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع الیدین رقم الحديث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۳ مرتب عن

۱۲ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبير للركوع والتكبير للجمود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر المصنف لابن ابی شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يده في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض سفراء یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو جریج بن عیاش آخر عمر میں مبتلا ہو گئے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جریج بن عیاش بخاری کے روادیہ میں ہیں اور آخر عمر میں بیشک محتلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونس، یحییٰ بن یونس نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہد حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترک رفع اُتس کرتے ہیں، لیکن طاہرؒ نے مجاہد کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل دفع الیدین عند الکوع وعند الرفح منہ بھی روایت کیا ہے جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت دفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے دفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہ اصحاب جو بلاشبہ آفتہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر شامل رہے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعینؓ کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث | قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

له طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للکوع والتكبیر للسجود الخ ومصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۵۵) باب تکیبۃ الافتتاح وفتح الیدین، رقم الحديث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتبہ عنہ

قال النیومی المحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم مختلفون في هذا الباب واما الخلفاء الاربعة فلم يثبت عنهم رفع الأيدي في غير تكبيرة الإحرام والله اعلم بالصواب۔ وراجع للتفصيل أنار السنن (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب ترك رفع الیدین في غير الافتتاح۔ ۱۲ مرتبہ عنہ

علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذ اركع واذ ارفع رأسه من الركوع“ (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قوں کے لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایا اتنی متعارف ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔۔۔ پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف بحکیر افتتاح کے وقت رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ میں کوئی حدیث مرفوعہ ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے ”المکذوبۃ الکبریٰ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف بحکیر افتتاح کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلافت میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بحکیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۲۔۔۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکع واذ ارفع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین عند المنکبین مع تکبیر الاحرام والركوع وفي الرفع من الركوع، والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للركوع عند المنکبین ، والبداء فی سننه (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننه باب رفع الیدین اذا رکع واذ ارفع رأسه من الركوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۳۶) باب تکبیرہ الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتباً تجاوزه الله عن ذنبه الجبل والمنحى ۱۲

۳۔۔۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۴۔۔۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا فتحت الصلوۃ رفع ید یمینہ حد ومنکبہ واذ اذ رفع رأسہ من الركوع دفعهما کذا لک ایضاً ثم“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع یدین من الركوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح شریفہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع یدین من الركوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح دوسرے رکوع تیسرے رفع یدین من الركوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الركعتین“ یعنی قعدہ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع یدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون الخراز تنا صالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع ید یمینہ اذا فتحت الصلوۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العلمی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“۔ مرتب غنی عنہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۱۱۱، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ”مرتب غنی عنہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ”مرتب غنی عنہ“ (ج ۱ ص ۱۱۲) باب رفع یدین اذا قام من الركعتین

۴۔ کما حکاہ البیہقی فی معارف السنن (۲ ج ص ۴۷۴) ۱۲

۵۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع

ید یمینہ عند التکبیر للترکوع وعند التکبیر حین یدھوی ساجد، قال العیثمی ولاء الطبرانی

فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح، معجم الزوائد ومنبع الفوائد

(۲ ج ص ۱۰۲) باب رفع یدین فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع ، (۳) رفع من الركوع (۴) واذ اقام من الركعتین (۵) وحین دھوی ساجداً۔

۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند كل خفض ورفع وسكوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدين“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنا لیا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی محقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوئی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا أفرغ رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود“، فمما زالت تلك صلوٰۃ حتى تلقى الله تعالى ۱۱۔ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۱۔ کما نقله الحافظ في الفتح (۲ ج ص ۱۸۵) حذ في معارف السنن (۲ ج ص ۴۴۴) ۱۲۔ ذکرها النبیوی فی آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدلل به علی ان رفع الیدین فی الركوع واجب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما دام حیاً، نقلاً عن السنن الکبریٰ للبیہقی وقال: رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۱۳۔ مرتب عن عند

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ۔ اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت ثلاث صلواتہ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصہ بن محمد الانصاری اور عبدالرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں بلکہ اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابو بکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

مشافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالکؒ بن الحویرثؒ ، حضرت ابو حمیدؒ ساعدیؒ اور حضرت وائل بن حجرؒ وغیرہ کی روایات بطور زام قابل ذکر ہیں لیکن ہم ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح ① ترک رفع یدین کی روایات اونی بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذَقُوْهُمُوْا

یَذُوْ قَاتِنَتِیْنِ“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مر عن مجاہد بإحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبیر للروکوع والتکبیر للسجود والرفع من التکويع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود ، مرتفعاً ۲۔ انظر صحيح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ۳۔ مرتب عنی عنہ ۔

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للتکويع والتکبیر للسجود والرفع من الروکوع هل مع ذلك رفع أم لا ۵۔ مرتب عنی عنہ ۔

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع اليدين ۷۔

حکمتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ ترکس صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ۔

نہی اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعیین اور تارکین دونوں موجود تھے۔

(۴) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما تینا فی ماسبق۔

(۵) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی روایت ”قال خراج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة“ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے۔

(۶) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ان مسعودؓ رفع الیدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں آفہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحناطین میں فقیہ اہل سنت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بانکم (وفی رواية ما بانکم یا اهل العراق) لا ترفعون ايديكم في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحبؒ نے جواب دیا ”لا أجل انه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيء (أرى لم يصح سائلاً عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا ”کیف لا يصح؟“ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ”أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابيه عن حماد عن علقمة عن ابن مسعود“ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ولا يعود شيئاً من ذلك“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا ”حدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه و تقول حدثني حماد عن ابيه عن حماد عن علقمة عن ابن مسعود؟“ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا انشاء یہ تھا کہ میری سند عال ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمة، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”کان حماد أفتقه من الزهري وكان ابيه أفتقه من سالم وعلقمة ليس بيدون ابن عمي في الفقه وإن كانت لابن عمي محبة وله فضل وعبد الله هو عبد الله“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام شریؒ اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أباحنيفة رجع روايته بنقده

۱۔ ذکرہا الامام الشیخی فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۱۳) وابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) و فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۱۹) و المحارشی فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) و الموفق المکیؒ فی ”المناقب“ من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینة (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۳۹۹) مرتب عن

الترجیح بقضی التواضع لا بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عند نالات
الترجیح بقضی التواضع لا بعلو الاسناد

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے ”حلیۃ الاولیاء“ میں قابوس بن الوظیان سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا ”لائی شیء کنت تأتی علقمۃ وتدعی اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیاں نے جواب میں فرمایا ”رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمۃ ویستفتونہ“ اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابل میں راویوں کے افتقار کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”وَرُبَّ هَامِلٍ فقيهٍ اِلٰی مَنْ هُوَ
اَفْقَهُ مِنْهُ“ سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر ”الترجیح بقضی التواضع لا بعلو الاسناد“ یہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکم نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال لنا وکیع أثنی الاسناد
أحب إِلَیْکَ - الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله - او - سفیان عن منصور عن

لہ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”فما بُدِ حامل فقه غیر فقیہ و رُبَّ
حامل فقه اِلٰی مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ“ فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (رق
الفصل الثانی من کتاب العلم) ۱۲ مرتب عافہ اللہ۔

لہ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۵-۱۳

لہ و ذکر الحافظ فی تہذیب التہذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) و لفظہ قال قابوس بن
ابیطبیاں عن ابیہ: ”أدرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمۃ ویستفتونہ؟“ ۱۳

ابن اہیثم عن علقمة عن عبد اللہ : علی بن فخرؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا : ”الاعمش عن ابی وائل“ تو کب نے فرمایا : ”یا سبحان اللہ ! الاعمش شیخ و ابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ و منصور فقیہ و ابن اہیثم و علقمة فقیہ ، و حدیث یتداو لہ الفقہاء اخیر من حدیث یتداو لہ الشیوخ“ اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں رائج ہے ، و ہذا الخ ما اوردنا ایما دلاً فی ہذا البعث و اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم .

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

”وذلك ادناه“ اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو ”ادنی“ قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب .

”وما أتى على آية رحمة الأوقف وسألتم“ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے ، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں ، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی .

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں . واللہ اعلم

۱۰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۲) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوۃ اللیل ، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فافتتم البقرة فقلت یرکع عند المائة پھر آگے چل کر فرماتے ہیں ”إذا مرت بأية میها تسبیح سبیم وإذا مرت بسؤال سأل وإذا مرت بتعوذ تعوذتم“ مرتب علی غنہ .

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نہی عن لبس القسی، قسی، قس کی طرف منسوب ہے، وہی قریۃ من قرأی مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قس" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالین هو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبح بالعصر، والعصر نبات معروف بالعجاس تصیح به الثیاب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لا تجنئی صلوۃ لا یقیم الرجل فیہا یعنی صلیبہ فی الرکوع والسجود اقامۃ الصلب تعدیل وطمینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر اگر نماز ادا ہو اور رکوع کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجنئی" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت نزلادین رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانک لم تصل۔

لہ اخراجہ البخاری بروایۃ ابی ہریرۃ فی کتاب الاذان تحت باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لا یتیم رکوعہ بالاعادۃ (ج ۱ ص ۱۰۹) وفی کتاب الاستیذان تحت باب من رد فقال علیک السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفی کتاب الایمان والنذور تحت باب اذا حثت ناسیا فی الایمان (ج ۲ ص ۹۸۶) واخراجہ احمد فی مسندہ بروایۃ رفاعۃ بن رافع کما نقل النیسوی فی آثار السنن (ص ۱۱۲) باب الاعتدال والطمینتۃ فی الرکوع) واخراجہ الترمذی بروایۃ ابی ہریرۃ ورفاعۃ بن رافع فی باب ملجأ فی وصف الصلوۃ (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت غلام بن رافعؒ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں حضرت رفاعہ بن رافعؒ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فارجع فصل فانك لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰۃك وان انتقصت منه شيئاً انتقصت من صلوٰۃك“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذی ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وكان هذا اهلون عليهم من الاولى انه من انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلوٰۃه ولم تذهب كلها“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء في وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشيخ البغوري في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ما جاء في وصف الصلوٰۃ (قال شيخنا الشافعي رحمه الله: ان الشافعي ومن وافقه قد فهموا من قول النبي صلي الله عليه وسلم ”من فاتك لم تصل“ ما فهمه الصحابة قبل بيان النبي صلي الله عليه وسلم من نفى القصة والوجيفة رحمه الله فهم منه ما فهموا بعد بيانه صلي الله عليه وسلم من نفى النكمال والتام، فاخترنا ما شئت الان ۳۰، عبيد بن عمير۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے محاذ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے ”مسائل الأركان“ میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقوص عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہؓ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف بنیادی حکم ائمر کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعداد رہی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ التَّكْوَعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کا امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسبیح کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“
 حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر) ، اُمی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے ، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت انفراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الْكُتْبَتَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمۃ الباب کے الفاظ یہ ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الکتبتین قبل الیدین“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے ، اس لئے کہ حدیث بآئیں اسی صورت کا بیان ہے۔
 بیض رکبتہ قبل یدیدہ ” اس حدیث کے مطابق جہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں ، چنانچہ جہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔
 ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔
 ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ، یعمل احدکم فی سجدۃ فی صلوتہ بیس الجمل“ اس میں ”یعمل“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابو الزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبریؒ، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجِهَةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفه وجبته الارض۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رُکبتین، قدمین اور وجہ۔ بھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف حبانہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت مخفیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا چنانچہ اگر صرف رُخسہ یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اوصاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور آلف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجہہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکبتین، قدین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجہہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ "سجود" کے معنی "وضع الوجہ علی الأرض بمالاسخمية فیہ" کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے ب میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجہہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفیتہ وضع الیدین فی السجود :

وضع یمینہ و منقبیہ۔ اس بارے میں بعض روایات میں "وضع یدیدہ حذاء اذنیہ بعض میں کانت یداہ حیاال اذنیہ" بعض میں "سجدت یدین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء - ۱۱

۲۔ دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حذاء المنکبین والیہ ذهب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ آخر وضع الیدین حذاء الأذنین وهو من ذهب أحمد کما فی المغنی (ھکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

۳۔ عند اسماعیل فی مسندہ رکذ فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود ابن بیغی ان یكون م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۳) باب وضع ید الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعھما فی السجود علی الارض حذ و منکبہ - م

کفّیہ ~ اور بعض میں ~ اذ اسجد وضع وجہہ بین کفّیہ • آیہ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل ، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محل پر فٹ ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ ~ اقعار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الٹنٹین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنی کے لحاظ سے اقعار باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنچوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعار کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے منون ہیں افراش بھی اور اقعار بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقعاء) میں طاووس کی روایت سے ہے "قلنا لابن عباس فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا اننا لا نجفأ بالرجل؟ قال بل ہی سنۃ نبیکم"۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمد میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں "رأیت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدة ین فی الصلوۃ ذکرت لہ فقال انما فعلتہ منذ اشتکت" اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود ۲ ابن ینبی ان ینکون ۱۲

۲ "لا تقع" بضم التاء وسکون القاف میغۃ النہی من افعال ۳ مرتب

۳ (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوۃ وانظر المؤطا للإمام مالک بتغیر فی اللفظ (مک) العمل فی الجلوس فی الصلوۃ ۴ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تُفْقِعْ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث انور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ یہ حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقتدار کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَلِجَبْرِئِ وَأَهْدِنِي وَارْزُقْنِي ”شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر معمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثنثار اللہ پانی پتی نے ”مالاید منه“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے۔ وبالاخص فی ہذا العصر الذی قلما یعتنی فیہ بالاطمینان فی الجلسۃ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مشقة السجود علیہم اذ اتفتحوا؟ یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہیں
کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویل کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے۔
فقال استعینوا بالترکب "مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر
استراحت کرو۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ
بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے "باب ما جاء في الاعتقاد اذا قام
من السجود" اور روایت میں "اذ اتفتحوا" کے الفاظ بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اس
حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر
ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو۔
لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اراکی کی روایت زیادہ راجح ہے، اول تو اس لئے کہ صحیح
روایات میں "اذ اتفتحوا" کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ
ہو تب بھی "مشقة السجود" کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع
من السجود۔ واللہ اعلم

بَابُ كَيْفَ النَّهْضُ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً " اس
باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسہ استراحت کو ثابت کرنا ہے۔ حدیث باب جلسہ استراحت کی
اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی جمہلی اور
تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسہ استراحت کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

۱۰ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السخنة في ذلك (بعثاً صفة السجود) لكن وقع في رواية
ابن داؤد "اذا انفرجوا" من "انفعالا" لا "اذا اتفتحوا" من تفعل ۱۲ مرتباً عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسہ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ ہمو واجب نہیں۔

امام احمد بھی صبح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہؒ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسہ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسیٰ فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت غلام بن رافعؓ کو نماز کا صبح طریق بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا: ”ثم ارفع حتى تستوی قائماً ثم افعل ذلك في صلوٰۃ کلّھا“۔ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتى تستوی قائماً“ کے بجائے ”حتى تطمئن جالساً“ کے الفاظ آئے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتى تستوی قائماً“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صیغہ اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور باب اذا حنت ناسیا فی الایمان ۱۲

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان باب من رد فقال عليك السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتى تطمئن جالساً“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامہ فی الاخير حتى تستوی قائماً“ مرتب عنہ۔

بَاب مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے ، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے ۔

حقیقہ و حنا بلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال : علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعدنا فی الركعتین ان نقول « التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ الْحَمْدُ » امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ الزَّكَايَاتُ لِلَّهِ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ السَّلَامُ عَلِيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ سلام علينا الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منه ايضا) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)۔
تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت صحیح مافی الباہیو کما صرح بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح شہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرسوا اختلاف نہیں ، جیکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلک نادر جدا ۔

۱۔ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الزكيات الحمد . مؤطأ امام مالك (ص ۷۲) ،
 التشهد في الصلوة ۱۱ مرتب عن

۲۔ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (ص ۱۳۳) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ص ۲۴) باب ما جاء في التشهد ۱۱ مرتب عن

۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ استقام پر دال ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

۴) امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعودؓ یبکی ان یناد فیہ حرف او ینقص منہ حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۵) اس کا ثبوت صیغہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقلوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ یہی بہت سی وجوہ تریح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات لله والصلوات والطیبات ”حنفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور التسلام علیک ایتھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا ائمہ“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ ائمہ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلیٰ کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کمافی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشْهَدُ فِي الصَّلَاةِ ”علنی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم التَّشْهَدُ کَفًی بَیْنَ کَفِیْہُ کَمَا یَعْلَنُ السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ ائمہ ۱۳ مرتب عنی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فِي الصَّلَاةِ۔ ۱۲ م

۴۔ کمافی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَدُ۔ ۱۳ م

۵۔ کمافی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الاَوَّلُ۔ ۱۳ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰ ص ۹۱) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۸۔ حکاہ علی الفاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کن الفل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲)

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گویا مُصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشار کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ” روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ” وَهُوَ (ای ہذا) التَّشَهُّدُ حِينَ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بین ظہرنا نینا) قَبْضَ قَلْبِنَا السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ ”

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہوا ہے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جواز مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشَهُّدِ

قعۃ کی دو سنتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ”افتراش“ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی بائیں گولے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بھی کرتی ہیں۔
حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعۃ اولیٰ اور قعۃ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس تعدد

لہ اخبرجہ ابن ابی شیبہ بهذا الطريق محدثنا ابو نعیم قال حدثنا سیف
ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہدًا يقول حدثني عبد الله بن سفيح قال سمعت
ابن مسعود يقول ”علمی ائم“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التشہد فی الصلوۃ کیف ہویم

کے بعد سلام ہو اس میں تو رک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افراش افضل ہے ، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تو رک افضل ہے ۔

افضلیت تو رک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے ، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی كانت الركعة التي تنقضي فيها صلوة اخذ رجله اليسرى وقعد على شقه متوسرا ثم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں ، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاریؒ میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی اُن تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے ، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تو رک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے ۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت اہل بن جوہرؒ کی حدیث بابکؒ فرماتے ہیں ”قد مت المدينة قلت لأنظن أن إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل عجیب ہے کیونکہ اس میں حضرت وائلؒ کا فرمان ”لأنظن أن إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپؐ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے ، لہذا اگر دونوں قعدوں میں بہتیت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائلؒ اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جواب دہی مفید استدلال نہیں ۔

۱ (ج ۱ ص ۶۴) باب ما جاء في وصف الصلوة ۱۲ م

۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب سنة المجلس في الصلوة كيف هو ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة المجلس في التشهد ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

”ورفع أسبعه التي تلى الأبهام يدعو بها“ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بنا پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنونؑ اور اس کی سُنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بنا پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیرانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حدیث شریعت کو پہنچتی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے ہم ذکر کا تعلق ہے سواس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے موطاؒ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد: وبصنع رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ وهو قول أبي حنيفة“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کی شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیرانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود درسم اہل حق“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد الله بن النبیور و نمیر الخزازی و ابی حمزۃ و ابی حمید و وائل بن حجاج“ علامہ بخاریؒ نور الشریعہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعدؓ، حضرت نمیر الخزازیؓ، حضرت عبد الرحمن بن ابی نعیرؓ، حضرت اسامہ بن الحارثؓ اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاریؓ کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے پہنچ ”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع و لیطالع (ج ۳ ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰

در اصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الفین ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سنیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہمتیوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بنا پر خفیفہ ثلثین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ مؤخرہ) ”و الخلاصة الکيدانية“ رسالة صغیرة فی مسائل صفة الصلوة
 یقع فیها من انواع المشرعات والمحظورات الثمانية ای الفرض والواجب و
 السنة والمستحب والحرام والمکرم تحریراً و تزییلاً والمباح، وفيها مسائل صغیرة
 ومصنفها المیر فحاله بل لم یح ف جز ما اسمه ۳ مرتباً و از الشرح نزول بکبره والعنبره ۴
 (حاشیہ مؤخرہ) له ف جاء فی رواية ابن عمث عند ابی داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة فی
 التشهد) قبض اصابعه کلها و اشار باصبعه التي تلی الابهام “ و فی رواية وائل بن
 حجر عند النسائی (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنی و عقد
 الوسطی و الابهام منها “ ثم قبض اثنتين من اصابعه و خلق حلقة ثم رفع اصبعه
 ف رأیتة یحکمها یدعو بها “ و فی رواية ابن الزبیر عند ابی داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب
 الاشارة فی التشهد “ کان یشیر باصبعه اذا دعا ولا یحکمها “ و فی رواية تمیر
 عند ابی داود (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً اصبعه السبابة قلنا هاشیئاً رای أماً لها قلیلاً
 و فی رواية عبید الله بن الزبیر عند مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) باب صفة المجلوس و
 کیفیة وضع الیدین علی الفخذین “ و اشار باصبعه السبابة و وضع ابهامه علی
 اصبعه الوسطی “ و عند (رای مسلم) فی رواية ابن عمث “ و عقد ثلاثاً و خمسين
 و اشار بالسبابة “ و فی رواية ابی هريرة عند النسائی (ج ۱ ص ۱۸۷) باب النعی عن
 الاشارة باصبعین و بأی اصبع یشیر ان رجلاً کان یدعو رای یتشهد باصبعیه
 فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : اقد اقد “ و هكذا ۵ العبد
 المذنب رشید اشرف جعله الله خادماً العلم الحديث و موثقاً له۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی "لَا تَلْحَقُ أَتَى الْحَقِّ لَيْسَ مَعَهُ فِي هَذَا الْمَسْئَلَةِ" چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنا پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد منقول ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سب سے اشارہ کیا جائے فیرفعها عند النقی (ای لا الہ) ویضعها عند الاثبات (ای الا الہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

"اِنَّهُ كَانَ يَسْلَمُ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ" اس حدیث کی بنا پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف مڑاٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھرے، ایک

۱۔ قالہ شمس الائمۃ المحلوانی، حکاۃ ابن الہمام فی الفہم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنقی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۴) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالک کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوة تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن شیئاً"۔

جبہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوة سفر کا فقہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فصلی العشاء الآخرة ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضرا احدکم امر یجشی فوتره فلیصل هذا الصلوة"۔ اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے چھپلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اتار کر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ حَذَفَ السَّلَامُ سُنَّةً

حذف السلام سنة • حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ "ودرحمة اللہ"

کی ”کا“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
دوسرے یہ کہ اس کے حروف متوہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے۔ یہ دونوں تفسیریں یکے کے تحت درست ہیں
اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مستور ہے
اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰ فی
الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؓ کی ہے اور فقرہ کے بہت سے اتفاقی و
اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء رجل كالبدوی ”یہ خلاؤ بن رافعؓ تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافعؓ ان
کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدرتین میں سے ہیں، اور ”کالبدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فاخف صلوٰۃ ”غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل
ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
پر دال ہیں۔

فارجع ”یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوگوئی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
تخریمہ کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ ترمذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
فصلی فانك لم تفعل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؤؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپؐ نے مناسب جھکا ان کے

عالم بالصلوٰۃ ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن ابوزری نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت غلاؤ سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گو یا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطا کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیقِ خطا کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فائدہ لم تصل اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ ”باب ما جاء فیہ من لایقیم صلبہ فی الركوع والسجود“ میں گزر چکا ہے۔ **ثم تشهد فاقم ایضاً** عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ والہ اعلم۔

فی ان کان معك قرآن فاقراء حضرت ابوہریرہؓ کی اگلی روایت میں ”ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن“ کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفی نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحتاً موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت غلاؤ کو تنبیہ

لے چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت“ انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الركوع والسجود ۳ مرتب عنی عنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں و ماں سمجھو "اقبل ما تيسر محلک من
 القرآن" وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورۃ فاتحہ بھی شامل ہے اور یہاں تک سورۃ فاتحہ کی عدم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والآل احمد اللہ وکبرہ وھللہ "حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔

وافعل ذلک فی صلواتک کلھا" (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعی نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک الاہین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں سنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے "اقبل فی
 الأدلین وسبم فی الاخرین" ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؑ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے "عمدة القاری" میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وہو فی عشرة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم (فی الروایۃ الثالثة) ،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ جگہ کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے سند کے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجلہ "فتح (بالفاء المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی سنون طریقہ ہے۔

حتی اذا قام من سجدتین کبر و رفع یدیه "سجدتین سے مراد کعتین ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

قال ابو عیسیٰ، ہذا حدیث حسن صحیح" امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معطل و فساد دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعریؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصاً طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی صحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبِّ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں مسرۃ کی مقدار سنون سے متعلق ہیں، اس پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوالت مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا سنون ہے اور اس میں اصل حضرت

ابو ہریرہؓ سے ہے۔ شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجوس فی الصلوۃ کیف ہو ۱۲

ابو ہریرہؓ سے أخرجه البخاری (فی صحیحہ) (ج ۱ ص ۱۱۴) باب مسۃ الجوس فی الاستبہد) من طریق محمد بن عمرو بن حلقہ عن محمد بن عمرو بن عطاء و یس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر و یس فی متنہ ذکر ابی قتادہ و لا ذکر عشرۃ من الصحابہ و لا ذکر رفع الیدین عند الركوع و بعدہ و بعد الركعتین و فیہ وصف بالثقل نقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۹) بتغیر سیر ۱۲ مرتب علی عنہ

۱) الباب المذكور

۲) فی القراءۃ فی الظہر والعصر

۳) فی القراءۃ فی المغرب

۴) فی القراءۃ فی صلوۃ العشاء ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورۃ طہ سورۃ مرسلات اور سورۃ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورۃ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



۱۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۴) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸ - ما یقرأ بہ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲
 ۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القرأۃ فی المغرب ۱۲
 ۴۔ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القرأۃ فی المغرب بحکم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی القراءة خلف الامام

قرارات فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارادہ رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے "جزء القراءة خلف الإمام" کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر "کتاب القراءة" تحریر فرمائی ، اُس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی "کتاب القراءة" میں بحرث ایک حنفی عالم کی تردید کہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے "امام الکلام فی القراءة خلف الامام" اور اس کا حاشیہ "غیث الغمام فی القراءة خلف الامام" تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے "الدلیل المحکم فی ترویج القراءة للمؤتم" اور

"توثیق الکلام فی ترویج القراءة خلف الامام" حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے "ہدایۃ المعتدی فی قراءة المقتدی" حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے الدلیل

القوی علی تراث القراءة للمقتدی: شیخ محمد ہاشم سندھی نے ”تنقیح الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور علامہ ظہیر منجمی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں ”فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الكتاب“ پھر دوسرا رسالہ عربی میں ”خاتمة الخطاب فی مسئلۃ فاتحة الكتاب“ تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب ”اعلاء السنن“ نے بھی ”فاتحة الکلام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب مقدر نے ”احسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام“ کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام صلوات جبریہ اور صلوات سبتریہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جبریہ میں مکروہ اور سبتریہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کامیلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔ دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام جبری اور سبتری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جبري نمازوں میں قرأت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرأت فاتحہ خلف الامام مکروہ بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور سبتری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قراءت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جبري نمازوں میں وجوب قراءت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ”وربہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جبري نمازوں میں وجوب قراءت کے قائل نہیں ہیں۔“

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی ہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اہل میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”و نحن نقول کلّ صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقلّ قراءۃ لا یسمع فیہا قلّ فیہا“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایۃ والنہایۃ“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضر“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوٰۃ چہرہ میں وجوب قراءۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں تھے نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی چہرہ نمازوں میں ترک قراءت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور سب سے نمازوں میں بھی غالباً صرف استحباب قراءت ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۲۔
 ۳۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۴۔ نقال: ثم انتقل (إلى الامام الشافعي - متب) منهار اسی
 من بغداد) فاقام بها الى ان مات فی هذه السنة (سنة ۲۰۴) ومنتف بها کتاب الأم
 وهو من کتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام
 المحمدين (هو عبد الملك ابو المعالي الجويني الشافعي شيخ الامام الغزالي) لقب بامام
 المحمدين لأجل تدريسه زمنا طويلا في المحمدين الشافعين - متب) وغيره انه من القدام
 وهذا بعيد ومجيب من مثله (البدایۃ والنہایۃ ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط
 من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغییر لیسیر - ۱۲ متب عنی عنه
 ۵۔ كما في احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۶۔
 ۷۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیم کا مسلک بھی حنفیہ کے
 مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ متب عنی عنه

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے۔ "قال صل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح فتقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرءون وراء امامكم قال قلنا يا رسول الله امي والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاویہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معطل کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے :

۱ صحیحین کی مرفوع روایت "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» (لفظہ للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طحاویؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے "قال: صليت صلاة والى جنبى عبادة بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: يا ابا الوليد! ألم أسمعك تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انه لا صلوة الا بها"

۳ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دار الكتب الحديثة بعض ۳

۴ فاخر جہا البخاری فی باب وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات کما فی المضی والسفر وما یجوز فیها وما یحذف من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۷) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانه اذا لم یحس الفاتحة ولا امکنه تعلمها قرأ ما تيسر له غيرها "من صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عنی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءة خلف الامام ۱۳

۶ کما فی الجوهري (معارف السنن - ج ۳ ص ۳۰۰) ۱۳

۷ (ج ۲ ص ۶۳) و (ج ۲ ص ۲۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۳ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ، فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فرقی ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

رہا دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے لااصلوۃ لہم یقرءوا* والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرارت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرارت خلف الامام پر کاربند تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت محمود بن الریحؓ حضرت عبادہؓ کو قرارت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا یہ عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الریحؓ نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرارت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبد البرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بنا پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱۔ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو خلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الریحؓ کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرارت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ ہمیشہ مجبوری تھی لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف "لا صلوة لمن لم يقرأ بما تحته الكتاب" کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا "وهذا الصم"۔

- ۲۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ درج ذیل ہیں :
- (۱) بعض طرق کی سند یہ ہے "مکحول عن عبادۃ الصامت" القطاع کے ساتھ فان مکحول کذلیم عن عبادۃ بالاتفاق۔
- (۲) بعض میں "عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت" کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔
- (۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے "مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ بن الصامت" کما عند ابی داؤد۔
- (۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے "مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت"۔
- (۵) بعض میں اس طرح ہے "مکحول عن محمود عن ابی نعیم انہ سمع عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲
 ۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءۃ ام الكتاب فی الصلوٰۃ وخلف الامام ۱۱ سیفی
 ۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تراک القراءۃ فی صلوٰۃ ۱۳
 ۴۔ کما هو فی الاصابۃ فی ترجمۃ محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) مرتبہ عنی عنہ ۵۔ کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءۃ ام الكتاب فی الصلوٰۃ وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک تابعی میں مکحول اے بھار بن حیوہ کے واسطے سے عبداللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ المار دینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبداللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ حکالہ ایضاً المار دینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اے محمود بن الربیع سے موقوفاً علی عبادۃ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکالہ المار دینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳) اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادۃ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر ابو نعیم نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ فقہ حضرت عبادۃ کا ہے یا عبداللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد هذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۲۔۔۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے فذکرہ اجماع۔

۴۔۔۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا غنضہ ہے۔

۵۔۔۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے نفراً اور غنضہ مشکوک ہیں۔

۶۔۔۔ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و عمل کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”مبذلات الاعتدال“ میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہو

لہ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادۃ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) ۲۰۳ (۱ ص ۲۰۵) فقد ذکر الشیخ النوری ثلاثۃ عشر لفظاً فی حدیث عبادۃ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عنی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بآم القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استنار کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استنار کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بها“ کا جملہ بھی آراء ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا صرف پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کہما سیأتی تفصیله فی ادلة الخفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قراءۃ حقیقیہ ہو ”قراءة الامام والمنفرد“ یا قراءۃ حکمیہ ”قراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقرأه الامام له قراءة“ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہما سیأتی۔

لہ والفرق بينهما ان العلة ما كان مدار الحكم في تلك المسألة خاصة والشأ ما لا يكون مدارا فيه وانما يلائمه في ذلك لاجل ملائمتهم ومناسبتهم وله نظائر في الحديث (كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنه

لہ وانظر للتفصيل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶) (۲۱۵) مرتب عفی عنه

لہ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۷

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی | اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فضل الخطاب فی مسئلہ

أمر الكتاب“ میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”فصاعداً“ کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ الكتاب کا ہے۔ فمما هو جوابکم فی ضمة السورة فهو جوابنا فی الفاتحة۔ باب خفیہ کامسک توصاف ہے اور ان کو جواب دہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قرأت نہ کرے یعنی نہ ضم سورت کرے نہ فاتحہ پڑھے ان کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدم صلوة کا حکم قرأت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔ ”فصاعداً“ کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے ”جنء القراءۃ“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرق ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہذا یہ زیادتی قابل اعتبار نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو ”ثبت الناس فی الزہری“ قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہذا ان کا تفرق قابل قبول ہے۔ ”لأن زيادة الثقة مقبولة“

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی میں معمر متفرق بھی نہیں اور زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فضل الخطاب“ میں ثابت

لہ كما فی الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانته اذ المعین الفاتحة ولا امکنه تعلیمها قراءاً ما یتیسر له غیہا ”والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۳۵) کتاب الافتتاح“ باب ایجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة“ فی کلہما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عنی عنہ

لہ اس سے متعلق کچھ بحث ”درس ترمذی“ (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۳ طبع اول) باب جاء انہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کے تحت گزر چکی ہے فلیطالع ۱۲ سیفی عنی عنہ

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؓ، امام اوزائیؓ، شعب بن ابی حمزہؓ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؓ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرأت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیویہ نے "الکتاب" میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ "فصاعداً" ایجاب ماقبلہ و تخید مابعداً کے لئے آتا ہے مثلاً کوئی شخص کہے "بعثہ بدرہم فصاعداً" تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرأت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ سنون یا مستحب ہوگی۔

قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ "فصاعداً" کی تحقیق

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "فصاعداً" محاورہ

لہ کما فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تراث القراءة فی صلوٰتہ ۱۱

۱۲ کتاب القراءة للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ موالہ بالا

کہ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (بإحالة جزء القراءة خلف الامام) وأحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) بإحالة کتاب القراءة للبیہقی وال فصل الخطاب ص ۱۲ مرتب عنہ نیز "فصاعداً" کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) بإحالة عمدة القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۱۴ سیفی عفی عنہ (حاشیہ لا استوفی برأیہ)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا تائد یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بجزرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال "فصاعداً" کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ "فصاعداً" کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک "ایجاب ماقبلہ و تخیر مابعداً" کے بھی آتے ہیں، جیسے "بَعْدُ بَدھم فصاعداً"۔ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ "ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ" کے لئے بھی آتا ہے جیسے "مشیت میلین فصاعداً" جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشنئی میں داخل ہے اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الاحاد علی الآحاد) کے بھی آتے ہیں جیسے "بعثہ بدرہم فصاعداً" جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل "قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعداً"۔

لہذا صرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ "فصاعداً" ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب "فصاعداً" میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو "لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً" کو "بَعْدُ بَدھم فصاعداً" نہیں بلکہ "مشیت میلین فصاعداً" پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ "فصاعداً" "ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ" کے لئے ہوگا نہ کہ ایجاب اور تخیر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال "بعثہ بدرہم فصاعداً" جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا "فصاعداً" یہاں "ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ" ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ "فصاعداً" ترکیب کے اعتبار سے "فاتحة الكتاب" سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ۵ فلیطالع من شاء (۳ ج) من ص ۲۲۷ الی ص ۲۳۸) تحت عنوان "کلمۃ فی تحقیق قولہ "فصاعداً" علی قواعد العربیۃ" سیفی عنی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً الى السورة
غیرھا“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری
طرف یہ قاعدہ بھی مکمل ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا
قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا
جب ”فصاعداً“ فاتحہ کتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لم یقرأ“ کی نفی داخل
ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی،
صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے جس کا تقاضا
ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورت کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورت
دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔
حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بعد
فصاعداً“ میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ما قبلہ و تخییر ما بعدہ کے
لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہوگا اور ”دھم“ کے لئے قید بنے گا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی تو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے
کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر
دلائل کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بعد فصاعداً“
میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں،
اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اصل معنی سے
عمدوں کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار ہے، بلکہ اس اصلی معنی
کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں ”فصاعداً“ کے بجائے ”وما تیسر“

لہ کما فی روایۃ ابی سعید قال اُمرنا ان نقراء بفاتحة الكتاب وما تیسر عند
ابی داؤد فی سننہ (۱۱۸ ص ۱۳) باب من تراء القاءۃ فی صلوتہ . وعند البیہقی فی
سننہ الکبری (ج ۲ ص ۶۰) باب الاقتصار علی قراءۃ بعض السورۃ قال اُمرنا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نقراء بفاتحة الكتاب وما تیسر ۱۲ مرتباً اللہ

اور ”فما زاد“ جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو ”امخال ما بعدہ“ فی حکمہ ما قبلہ کے معنی کے لئے مستعین ہیں۔

بہر حال ”فما زاد“ یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قرأت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأت سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو جو ابکم فی وجوب البقرة فهو جوابانی القاء حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذی نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال

لہ كما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ . وعند المیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب ففی القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۳ سیفی عفا اللہ عنہ

یہ نیز صحیح طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن مسعودؓ کی روایت اس طرح مروی ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بقراءة الكتاب وأیتین معها ، علامہ شیخ محمد الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت هو فی الصحیح خلا قولہ ”وأیتین معها“ وفيہ الحسن بن یحییٰ الحسینی منقذہ النساء والذکر ووثقہ وحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ . نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں ، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ”حسن الکلام“ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و شائعہ مدرسۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وثقہ اللہ ثمرة السنۃ المطہرۃ .

یہ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحس الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تيسر له غيرها . ولفظہ ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فیمخدا ج ثلاثا غیر تمام ، فقیل لأبی ہریرۃ انا نكون وراء الامام فقال اقرأ بعانی نفسك فإني سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال اللہ تعالیٰ قمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین ثم“ مرتب غفرلہ

یہ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهل بالشراءۃ

من صلی صلوٰۃ لم یقرباً فیہا بام القہر ان فیہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون اعیانا وادعایا قال اقربا فی نفسہ (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منفرد کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اقربا فی نفسہ" سوا اول تو حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو امامیہ
مرفوعہ کے مقابلہ میں تحت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس حنفی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقربا فی نفسہ" کے معنی
ہوئے "اقربا بحال کونفہ منفرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسہ ذکرک تہ فی نفسی وان ذکرک فی ملاء ذکرک تہ
فی ملاء خیر منہم" اس میں "فی نفسہ" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

ابو قتادہ کی روایت | شوافع کی ایک دلیل ابو قتادہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ حل قمر وون

لہ صحیح البخاری (۲۳ ص ۱۱۰) کتاب الرد علی المجہمۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمَجِدَّكُمْ إِنَّهُ نَفْسُهُ" (وہذا الرد ایضاً روایۃ ابی ہریرۃ وأخرجہا مسلم فی صحیحہ (۳۳۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقریب إلی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہم، من کتاب الذکر والدعاء
والنوبۃ والاستغفار ۳ ستیفی جعلہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۳

لہ أخرجه ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (۱۳ ص ۳۷۲) تحت باب من رخص فی القراءۃ خلف الامام، من
ہشیم قال أخبرنا خالد بن ابی قلابۃ مرسلاً، وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (۳ ص ۱۷۷) تحت
باب القراءۃ خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۷۷ عن الثوری عن خالد الحدیث عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمک قمر وون والامام یقول، موتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انالفعول، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بقائتہ الکتاب ۱۱ شیخنا شرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلين فليقرأ أحدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرأت خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرأت فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ ستر یہ سے متعلق ہو اور ستری نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرأت فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا دن خلقي قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰۃ ستر یہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدل اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت افراد یا حالت امامت محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل و اجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جا سکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں

۱۔ قال العلامة العثانی فی اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۳) تحت باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا لَهُ ” قلت هذا (اسی حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاسناد والمتن ائم ” مرقب عفی عنه

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجهر فیہ و فیما یستر فیہ ” مرقب

۳۔ فان انت تحب التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ ص ۴۲ من ص ۴۲ إلى ص ۱۲۴) باب قوله تعالى ” وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ائم ” سیفی عفی عنه

دلائل احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُضِيَ
الْفَرَسُ أَنْ قَامَ سَمِعُوا لَهُ وَانصَبُوا لِحُكْمِهِمْ ثُمَّ خُمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر سرِ یح ہے اور سورۃ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس سے قرأت فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک شہور اعتراض

یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب

یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی تفسیروں

میں اور امام بیہقی نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہؓ قرار سے خلف الامام کیا کرتے تھے ۱۰ یہیہ آیت

لہ الجنۃ الناسخ سورۃ الاحزاب رقم الایۃ ۲۰۴

۱۱ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد اللہ محمد بن

عبد اللہ المحافظ رحمۃ اللہ اناعبد الرحمن بن الحسن القاضی نا ابراہیم بن الحسین نا آدم بن

ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیم عن مجاہد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یقرأ فی الصلوۃ فسمع قراءۃ فقی من الانصار فقل ”وَإِذَا قُضِيَ الْفَرَسُ أَنْ قَامَ سَمِعُوا لَهُ وَانصَبُوا“

نیز کتاب القراءۃ ص ۸۷ رقم ۲۱۶ ہی میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد اللہ المحافظ اخبونا

ابو علی الحسین ابن علی المحافظ حد ثنا ابو یعلی حد ثنا المقدمی حد ثنا عبد الوہاب

عن المهاجر عن ابی العالیۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قرأ فقیراً

اصحابہ فقل ”فَاسْمِعُوا لَهُ وَانصَبُوا“ فقلت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دلالت ہیں۔ امام بیہقی نے دونوں روایات کو منقطع قرار

دیگر ان سے چپکا کر حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن غلام سر فراز خان صاحب مفہود امت فیوہم نے

”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا منسکیت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال

قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرفی جلیلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالنفسیہ“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مرسل محبت میں ^۱ ”قال صلی“ اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے سیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے۔

ابن مسعودؓ سمعنا سائقاً و من مع الامام ، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقهوا اما ان لکم ان تعقلوا ، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا کما امرکم اللہ۔۔۔ اخرجه الطبري۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ سہابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت بھی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرأت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرأت کے کہ وہ تمام قرآن ہے۔ لہذا نماز آیت کا مدلول مطابق ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول نفعی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے

لہ اعلاء السنن (مطبوعہ تھانہ عجوت) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا والنهي عن القراءة خلف الامام الم ۱۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ ص ۵۸۱ رقم الآية ۳۰۴) ۱۲۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة ”كتاب القراءة خلف الامام للبيهقي مرقم ۲۲۳ و ۲۲۴“ مطبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ، باب تكبير احتیاج من رأي وجوب النقر اء خلف الامام الم ۱۲۔ مرتب عفی عنه

”الفوز الکبیر“ میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ ”نزلت فی کذا“ یا ”نزلت الآیۃ فی کذا“ ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ ”یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے“ بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکتی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دو روایات کو ملنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرے یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکتی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (اسی کلاماً) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطیؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شواہد کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ خبریہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سترہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سترہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

لہ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب الفرائد خلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنی عنہ۔

مسک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سترہ میں بھی ترک قراءت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا ، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سترہ کے لئے ۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

منفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَنَا فَبَيَّنَ لَنَا سِتْنَا وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا فَقَالَ إِذَا صَلَّيْتُمْ قَافِيَمَا صَفَوْكُمْ ثُمَّ لِيُؤْتِكُمْ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا ۖ وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا ۖ وَإِذَا قَالَ ”غَيْرِ الْمُعْصُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ فَقُولُوا آمِينَ الْخ“ نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی ”وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا“ کے الفاظ آئے ہیں ، مکمل روایت اس طرح ہے ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ان دُونِ حَدِيثِ فِي إِمَامٍ كِي قَرَارَتِ كِ وَتِ مَطْلَقًا انصَاتِ كَا حَكَمِ دِيَا كِيَا بَ جَو قَرَارَتِ فَا تَحْمُ اور قَرَارَتِ سَوْرَةِ دُونِ كِ كِ لَ عَامِ بَ ، اور ان كِ درميان تفریق كِر نَا كِسِي طَرَحِ درست نَہِيں كِيونكہ يہاں آپ كِ ايك ايك كِ كِ يَے ميں طَرِيقِيَا ن فرماتے يَے اكر فَا تَحْمُ اور سَوْرَتِ كِي قَرَارَتِ كِ حَكَمِ ميں كُوْنِي فَرَقِ ہوتا تو آپ اُسے ضرور بيان فرماتے اس كِ بجائے آپ نے صرف ”اذا قرأ“ ارشاد فرمایا جس كا صريح جب امام قَرَارَتِ كِرے تو مقتدى خاموش ہو جائے ۔

لہ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشَهُُّدِ فِي الصَّلَاةِ ”وَسَنَدًا هَكَذَا“ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ (المشهور باب اسحاق بن راہویہ ۳ متب) قَالَ أَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ سَلَمَانَ التَّيْمِيُّ عَنْ تَتَادَةَ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ عِطَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَاشِي قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ الْخ ۱۳ مَرَّةً عَنْهُ لَمْ نَسْمَعْ (ج ۱ ص ۱۳۶) تَابِلِ قَوْلِهِ عَنْ رَجُلٍ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُدْعُونَ

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”واذا قرأ فانصتوا“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعرئؓ کی روایت میں سلیمان بنی قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متذہب ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

۲۰۔ اجزا یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تسبیح کی ہے، اور یہ پوری تسبیح مسلمؒ نے در حدیث قائم ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تسبیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تسبیح کا اعلان کرتے ہوئے اشعرئؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی سلیمان بنی قتادہؓ کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی ہنضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”تربین احفظ من سلیمان“؛ یہاں حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابل تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

۱۔ ابن جریر الطبرانی، جامع المعجم، ۱۰/۱۰۰، تحت باب ما رواه ابو ابراہیم القاعدی، قال: قال ابن جریر: رواه عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فرس فحش وسم الجیم وکسر الميم، فصلی بآقاعاً فسلیمان مع قعوداً ثم انشأ فقال: أما الامام اوتال اشاجل الامام یؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا رکیع فارکعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمیع اللہ لمن حمدہ الخ واخرجه البخاری ایضاً فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشت پر اثر عفی عنہ، ۱۳۔ اخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلیۃ القاعدیہ وقا: اشاجل الامام یؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا رکیع فارکعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمیع اللہ لمن حمدہ الخ ۲۰ مرتب عفی عنہ ۱۴۔ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۵۔

۱۶۔ البیہقی، کتاب القراءۃ، ص ۱۱۳ و ۱۱۴، رقم الحدیث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبذا ما یفرقہ سلیمان بن ارقم و ابو مترک، جرحہ احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین وغیرہما

۱۷۔ البیہقی، کتاب القراءۃ، ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳، ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہو، ”اجزنا ابو عبد اللہ الحافظ ابو جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبیب المعمری نا احمد بن المقدام نا الطفاوی حدثنای ابو بن الزبیری عن انس ان النبوی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قرأ الامام فانصتوا“ یہ روایت بھی قابل استدلال ہے، اس پر خود احمد رضاؒ کو بالیٰ فیصل احسن الامور

بہار شریعت، ج ۱، ص ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹،

ذخیرہ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہو، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانون بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتارہ سے ”واذا اذ افاضتہ“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تیمی کے تفرد کا تعلق ہے سو وہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرد مسخر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتارہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے۔

ملہ ۵۱۲ انظر سنن الدارقطني (ج ۱، ص ۲۲۰) باب ذکر قول صلوات اللہ علیہ وسلم کان الامام فراقا الامام زکوة واختلاف الروایات، ولسن، الکبریٰ للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۶) طبع دائرة المعارف حيدرآباد دکن، باب ان قال يترك المأخوذ القراءة فيما به فيه الامام بالفرقة.

امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ نے اربعہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن فوج کو ضعیف قرار دینے کی متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ نمبرویؒ نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا سرخسہؒ نے انصاف ص ۱۱۳ (ج ۱، ص ۱۹۳) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن فوج کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم، ریشا شریعتیؒ کان اللہ بدویر اللہ.

ملہ عدمہ بری، تعلیق التحلیق، میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت ثم ظفرت بصحیح ابی حمزہ بتوفیق اللہ تعالیٰ فی بدایت فیہ متابعا لآخر سلیمان ان یؤی، فار سدننا سہل بن بھرا بحد بابوری قال سدننا عبد اللہ بن رشید ثنا ابو عبیدہ عن قتادة عن یونس بن جبیر عن خطان بن عبد اللہ الرقاشی عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانتصروا اذا قال غیر المصنوب علیہم ولا العقالین فتقربوا آمین، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک القراءة غلت الامام فی الهجرة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاہ،

اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی بہ اختصار کیا جاتا ہو کہ اس میں ”واذا قرأ فالسنة“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمد منفرد ہیں، سو اول تو وہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرد مسخر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱، ص ۱۲۶) میں تأویل قولہ عز وجل واذا قرأ القرآن انزلہ کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱، ص ۱۷۴)، بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سننی عنی عندہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "انہ یجعل الامام لیؤتم بہ" کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں "وإذا قرأنا آیتنا" کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ "وإذا قرأنا آیتنا" بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عنہمؓ کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: "وإذا سلمنا جئنا فاعلموا ایلوسنا، لہما فی رواية عائشةؓ" اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "وإذا سلمنا جئنا فاعلموا اقعدوا اجمعین"۔ موقع پر چونکہ آپؐ کا اس مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے "وإذا قرأنا آیتنا" کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے "انہ یجعل الامام لیؤتم بہ" کی حدیث کو "وإذا قرأنا آیتنا" کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ اور حضرت ابوہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عنہمؓ کا واقعہ ۳۸ھ میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابوہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ ۳۸ھ میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ بھی اُس وقت حبشہ

لہذا ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

مسلمہ ترمذی (ج ۱ ص ۴۲، ۴۳) باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فاعلموا اقعدوا ۱۲

میں تھے۔ اور وہ بھی سہ ماہی میں حبشہ واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقع پر موجود نہیں تھے، جس کا واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جن حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیچھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقع پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہو، اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ یا دینی ضعیف ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَتَ أَنْ يَسْمَعَهُ جَهْرًا يَبْصُرُ الْقُرْآنَ فَغَالِ هَلْ قَرَأَ مَعِي

صلی اللہ علیہ وسلم ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہمیت مع حوالہ جات کتب الحسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ص ۲۰۷، ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیں، رشید ثریٰ سیفی ص ۱۱۱ باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جهر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جهر فیہ، نسائی (ص ۱۳۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جهر فیہ، سنن ابی داؤد (ص ۱۳۰) باب من أسی القراءة اذا لم یجهر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا، سنن کرم، ہیثمی (ص ۲۱۵) باب من قال یتزک المأموم القراءة فیما جهر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱۷) رقم الحدیث ۲۹۳ طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ، جزء القراءة خلف الامام البخاری (ص ۸۱) رقم الحدیث ۱۷۴، باب من تابع الامام القراءة فیما جهر لم یمر بالاعادة، ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر خیر فی الاحادیث،

مالکؒ نے مؤطا میں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مؤطا کی تمام روایات صحیح ہیں۔

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں "فانتھی الناس عن القراءة مع رسول الله سلی الله علیہ وسلم" کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے،

اس کا جواب یہ ہو کہ اول تو اگر بالفرض یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابوداؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: "وقال ابن اسرح فی حدیثہ قال معمر عن الزہری قال ابو ہریرۃ فانتھی الناس" اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابوداؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: "قال سفیان وتکلم الزہری بکلمۃ لم أسمعہا، فقال معمر انتہ قال فانتھی الناس" مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو "مالی أنزع القرآن" کے بعد کا جملہ میں سن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا "انہ قال فانتھی الناس" چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، — تیسرے "فانتھی الناس عن القراءة" کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال "مالی أنزع القرآن" سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: "أقرأ بہما نفسک"

۱۵ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہرفیہ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى القترارة اذا لم یجہر ۱۴

۱۷ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۳

یعنی اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ ”العبادة بساوی لا بسادائی“ یعنی اگر راوی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی جو بھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، مثالاً قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من كان له امام فقرأه الا ما رآه فراعوه“
یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرأت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت ثابت اور قراءت سوتہ دونوں کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قراءت حکم مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا ”الاسئلة لمن لا يقرأ بافتحة الكتاب“ کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حفاظ حدیث نے اسے موقوف علی جابر قرار دیا ہو اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ راوی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

۱۔ الافظالین امامہ فی سننہ (ص ۶۱) باب انما قال الامام فانصد، اور نیزہ محمد فی المطاوع (ص ۹۸ و ۱۰۰) باب القراءة فی السلسلة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مسندہ (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) من ذكره القراءة خلف الامام، وعبد اللہ فی مسندہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۱۲۹۹، والحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۹) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یراق خلف الامام علی الاطلاق، و فی کتاب القراءة خلف الامام لا (ص ۱۲۱) طبع اداره احياء السنة گوجرانوار، باب ذکر اخبار الحج بہامن زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال ذکرہ ورفیقہ عن جابر بن عبد اللہ الرضی، و انما رجح الدارقطنی فی سننہ (ص ۱۰۳ و ۱۰۴) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من كان له الامام الخ ۱۲ رشیہ و اشرف ارشدہ اللہ لما یجتہ و برضاه و وفقہ لا،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ سفیان ثوری اور شریک وغیرہ اسے مروی روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابی ابراہیم عن جابر بن عبد اللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابی ابراہیم صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”الاصابہ“ میں لکھا ہے کہ ”لہ ردیۃ“ لہذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی یا جماع حجت ہے،

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنی وغیرہ میں یہ حدیث ”عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبد اللہ“ کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سنی تھی، بلکہ جابر بن ابی الولید کا واسطہ ہے، اور ابی الولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابی الولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی، ”عن عبد اللہ بن شداد بن ابی الولید عن جابرؓ“ کسی کتاب نے غلطی سے ”ابی الولید“ سے پہلے لفظ ”عن“ کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

سے ہے وقال العلامۃ الآوی فی ریزۃ المعانی (المجلد الحادی من الجزر التاسع ص ۱۵۱) سورة الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۳، فتولاه سفیان وشریک وجریر وابو الزیر وعلوہ بالمرن الصیحة فطلعمہ فین لم یرفعہ وولتہم واثقتہ وحب قبولہ لان الرفع زیادۃ وزیادۃ الثقتہ مقبولۃ فکیفہ ولم یغزو، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۵۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۲) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ ۱۲

۵۶ (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲۴)

۵۷ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۲) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی ثناء

غیر ابی حنیفہ والحسن بن عمارۃ وسفیان ۱۲ مرتب عنی عنہ ۵۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲۵)

لیث بن ابی سلیم یا جابر جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہو کہ امام عظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن در حقیقت خود جابر کو مجرد کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک لیث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے ”ثقة حسن“، نیز امام ترمذیؒ نے بھی باب التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا منکلم فیہ روایت میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چنانچہ طرق ذیل ہیں؛

① پہلا طریق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: محمد بن اسماعیل بن

سہ و سلمہ کافی زیادۃ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱) وقال البيهقي بعد ذكر الحديث عن طرق ليث وجابر بن يزيد الجعفي قال الامام احمد في ابن ابی سلیم كان لا يحدث عنه يحيى بن سعيد القطان وقال يحيى بن معين ليث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن يزيد جعفی وقد جرحه جماعة من اهل الحفظ والاتقان المزیشراف عنہ

سہ چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وفیه لیث بن ابی سلیم و ہو ثقہ لکنہ مدلس“ اور اس کے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصحیح فی لیث بن ابی سلیم و ہو ثقہ مدلس الخ“

مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۹، باب فی المساجد المشرقة والمزينة، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن النخایا والغفران البلیا والحن

سہ ترمذی (ج ۲ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

سہ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹)، باب منہ بعد یاب ماجار فین یقرآن القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عنی عنہ

سہ علامہ بیہقیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیه جابر جعفی وثقة شعبه والثوری زبیر بن معاویہ و ہو مدلس وضعف الناس (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲ زبیر شرفی

سہ فقال ما رأیت اکذب منه، اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عنی عنہ

سہ (ج ۱ ص ۳۴)، من کرہ القراءۃ خلف الامام ۱۲

عن ابن عباس عن ابن الزبير عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل من كان له امام فقرأه له قراءة

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبير سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۷۰ میں ہوئی، اور ابو الزبير کی وفات سنہ ۲۵ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلم کے نزدیک صحیح حدیث کے لئے کافی ہے،

(۲) اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے، حدیثنا ابو نعیم حدیثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آئوٹی نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مسند احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ اخبارنا استخرا لالزرق حدیثنا سفیان، ترمذی عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

یہ سند سلسلۃ الذهب ہے، اور صحیح علی شرط الشیخین ہی، کیونکہ اسخرا لالزرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوریؒ محتاج تعارف نہیں، شریکؒ مسلم کے رجال میں سے ہیں اور موسیٰ بن ابی عائشہؒ صحاح ستہ کے مشہور ثقراء ہی ہیں،

(۴) مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "عبد الرزاق عن الثوری عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی النبی

عن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی النبی

لہ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۰۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

۱۳ ریح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴ وفتح القدير (ج ۲۳۹) فصل فی القراءة

۱۴ فتح القدير للشیخ ابن الہمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءة فی باب صفة السلوۃ، ریح المعانی الجزء الخامس

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴ مرثب

۱۵ کہ وقال صاحب اعلام السنن فی کتابہ (ج ۳ ص ۴۰) باب قولہ تعالیٰ واذ قرأ القرآن فاستمعوا له یحذروا لعلہ یرجع الیکم

السنن وشریک مختلف فیہ اخرجہ لمسلم فی المتابعات وقد تابعہ الثوری الخ ۱۲ مرثب

۱۶ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحدیث ۲۰۹۰، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہر اور العصر فجب عمل رجل یقتل أخلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما صلی قال یا رسول اللہ کنت اقرا وکان هذا ینہانی نقا^۱ له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فان قراءة الامام له قراءة اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم جہری اور سری دونوں قسم کی شاذوں کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور یث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ تک کا واسطہ نہیں ہے، پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت ہر نون کلام نہیں کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جاج کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر ہی اور اس جیسے دیگر ضعیف رواۃ کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے ان کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حدثنا اسحاق بن موسیٰ بن الانصاری حدثنا معن حدثنا مالک عن ابی نعیم وہب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ یقول ^۱من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بأمر القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام "ہذا حدیث حسن صحیح" پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا، انھوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرنی ابو القاسم الازھوی نا علی بن

۱۔ انظر الموطأ للامام محمد ص ۹۸، باب القراءة فی الصلاة خلف الامام وغیرہ ۱۲

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جهر بالقرارة ۱۳

۳۔ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا یحییٰ ابن سلام قال حدثنا مالک عن وہب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۷) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عنی عنہ

شمس افندہ، نا ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد فضالة الدوزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبد قنا خراجہ من اوس۔ عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقافت ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمد بن حضرت ابن عمر کا یہ اثر مروی ہے: "من صلی خلف الامام کففتہ قرآنہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

۱۲۰۱۴ باب 'مراۃ فی السلبۃ خلف الامام ۱۲

تک حضرت ابو نعیمؒ کی یہ حدیث امام بیہقی نے بھی کتاب القراءۃ (ص ۵۰، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳) میں ذکر فرمائی ہے۔ من کرہ القراءۃ خلف الامام و بیان ضعف و خطا اس اخطا فی رفع کے تحت مرقاۃ تخریج ۱۰۱ ہے۔ اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ ابن ابی عمیر ابو عبد الرحمن بن محمد المروزی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التیمی نا سید بن سعید ابو محمد حفظنا علی بن مسہر عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا امام الخ

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ قال سمعت اباعبد اللہ المروزی یقول سمعت المتکدیری یقول سمعت اباعبد الرحمن التیمی یقول هذا استخبر اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث، سوید کہ مں اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءۃ خلف الامام، قال الامام احمدؒ سوید بن سعید تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ و ہذا الحدیث عند اصحاب عبید اللہ بن عمر موقوفہ غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سر فراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توفیق کی ہے مثلاً امام مسلمؒ، امام ابو داؤدؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ بغویؒ، صارؒ، جریرہ، محدث عجبیؒ اور امام دارقطنیؒ وغیرہ بلکہ مسلم بن قاسم نے ان کو قبول ثقہ قرار دیا ہے، اور بیہقی امام احمدؒ سے نقل کیے ہیں کہ مجھے ان پر کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معدودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توفیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رجب الاولیٰ ۱۲۸۷ شریف غفر اللہ لہ ووالدہ

حضرت جابرؓ نے حدیث کے لئے بلور شاہ پیش کیا یا نہ کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات باطل اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو نہ ضعف یا ناقابل استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب۔

مسکب احناف و اشعابہ کرامؓ | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس رخ سے اگر دیکھا جائے تو بھی حقیقہ دانہ

۱۵۔ نیز امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے۔ اسے بھی شامدیکہ ویسے مستقبل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے: ”عن ابی الدرداءؓ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! کل صلوۃ قراءۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب هذا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما أری الا امام اذ قرأ الا کان کانیا“ علامہ ہمشی جمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۰) باب القراءة فی الصلوۃ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قلت رزی ابن ماجہ منہ الی قولہ وجب مد، رواہ البیہقی فی الکبیر، واما ما ذکرہ سنن ابی نعیم (ج ۱ ص ۳۳۲-۳۳۳) باب من ذکر قلبہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام، کے نسخہ امام دارقطنی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں: ”فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنتم اقرب القوم الیہ ما أری الا امام اذا أم القیم الا کفایہم“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائی نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۳۶) میں ”اکتفایہ المامیم بقراءۃ الامام“ کے تحت اور امام بیہقی نے اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۶۳) میں باب من قال لا یقرأ نصف الامام عم از ملاق کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے۔ امام نسائی، امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہو، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن جابرؓ کے عالم کی ہے۔

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن جابرؓ باتفاق تشریح اس لئے آئے اور نہ تھا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع بھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متعذر بھی نہیں، کیونکہ ابوصالح کا تب یث بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۶۱) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الظلام (ج ۱ ص ۲۹۱-۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۳۔ رشید اشرن علی عہد

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثارِ صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں لکھا ہے کہ ترکِ القراءة خلف الامام کا مسلک تقریباً سنی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدد تھے، یعنی خلفاء اربعہؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جبہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۔ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: أخبرنی موسیٰ بن عقبہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والو کبر و عمر و عثمان کأنوا یہون عن القراءة خلف الامام (مصنف، عبدالرزاق، ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءة خلف الامام) — نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: عن داؤد بن قیس عن محمد بن مجلان قال قال علیؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرة قال وقال ابن مسعودؓ ملی فوہ تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر، ۱۳، شیدا شرت زادہ اللہ علماً و عملاً، ۱۴، وعن ابی داؤد قال جابر بن ابی ان ابن مسعودؓ فقال أقرأ خلف الامام، قال أنصت للقرآن فان فی الصلوة شغلاً و سیکنیک ذلک الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط و رجالہ موثقون، (مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۱۱، باب المنزلة فی الصلوة ۱۲، مرتب عطاء اللہ عنہ)

۲۔ ان کا اثر مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲)، باب القراءة فی الصلوة خلف الامام میں مروی ہے۔ فرماتے ہیں ”وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجرة“ اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل جس الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۳، مرتب عا قاہ اللہ و رعاه

۳۔ حدیثنا عمرو بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابتؓ یحدثہ عن جدہ انہ قال من قرأ خلف الامام فلا صلوة لہ، مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۳)، باب القراءة فی الصلوة خلف الامام ۱۲، مرتب عفی عنہ

۴۔ مالک عن ابی نعیم و سب بن کيسان انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول من صلی رکعتہ لم یقرأ فیہا یام القرآن فلیس فی الصلوة الاوامر الامام، مؤطاً امام مالکؒ (ص ۶۶)، ماجاء فی أم القرآن ۱۳، مرتب غفر لہ

۵۔ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سئل هل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قرأہ الامام و اذا صلی وحده فلیقرأ قال و کان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطاً امام مالکؒ ص ۶۶)

ترک القراءة خلف الامام فیہا جہر فیہ ۱۲، شیدا شرت عفی عنہ

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین،

ہذا آخر ما اردنا ایروادہ فی ہذا الباب ولہذا البحث تفصیل مطلوبہ
مبسوطہ فی موضعہا و فی ہذا القدر کفایۃ للطالبین انشاء اللہ تعالیٰ،
واللہ الموفق للصواب والمآب

۱۔ عن ابی ہریرۃ قال قالہ للابن عباسؓ انی اذ اذی الامام بن بدی فقاری لا، شریر معانی القرآن، روح ۱، ص ۱۰۹،
باب القراءۃ خلف الامام ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ تعالیٰ عنہ السنۃ المظفرہ،
۲۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) اعلام السنۃ، ص ۲۲ تا ص ۱۱، باب قولہ تعالیٰ
واذا قرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ (۲) معارف، السنن، روح ۳ ص ۸۳ تا ۲۹۰، باب ما جاء فی القراءۃ
خلف الامام، (۳) فائزۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام (اردو) مصاحب اعلام السنۃ، روح ۱، حسن العلام
فی ترک القراءۃ خلف الامام (اردو) مولفہ مولانا محمد سر فراز خان صاحب صفدر مدظلہم ۱۲ مرتب عنی عنہ

بنا ما جاء اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين

اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ واذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين“ باب
 میں ”فایہ لم رکعتین“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر
 دیتے ہیں۔

”قبل ان یجاء“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے
 کہ جلوس سے تحیۃ مسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس
 کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”دلت علی ان
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ودعوا فی المسجد فتان لیا ابداً وضاً یأتی، قلت، لا، قال
 ففعلت رکعتین“

پھر اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان اللہ والحمد
 للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر“ پڑھے، واللہ اعلم،

لہذا وہ اب ابن مزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح الباری (ج ۱، ص ۲۷۴) کذا فی معارف
 السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

سکھ جمہور واذا دخل احدکم المسجد فلیکع رکعتین“ کے لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب
 ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا سبب اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ
 مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱، ص ۲۲۰) میں ”من رخص ان یرکع المسجد ولا یصل فیہا“ کے تحت مروی ہے،
 ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا عبد العزیز بن محمد الدردری عن زید بن اسلم قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 یدخلون المسجد فیکبرون ولا یصلون ورایت ابن عمر یفعل“ ”رشیہ اشرف ارشاد اللہ لما یجئ یرضاً ودفلاً
 سکھ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۲۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل رکعتین ۱۲

سکھ لہذا وہ اب ابن مزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح الباری (ج ۱، ص ۲۷۴) کذا فی معارف
 السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

سکھ قال ابو یوسف فی القوت ”کما فی رد المحتار تحیۃ السجود ام الطوائف، کما ذکرہ الثانی، فی شرح المناسک
 الملتقط من معارف ابن نو، (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۱۳ مرتب عفی عنہ

بہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، امامانی عمدة الفہمی (ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ مختلف اور مسافر کے لئے رنگے اہل زہد و اسے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ مذہب اہل یمن حجتہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ پابندی کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کرے، چنانچہ فرماتے ہیں: **وَالْأَمْرُ بِالنَّيِّ** یعنی الاعتکاف لیضہج من الاعتکاف، (کبیری شرح منیة ص ۶۱۲) اور علامہ شامیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کرتے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کرے، اور پہلے مسجد میں جا کر کچھ عبادت کرے، پھر ہو جائے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۲ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح الہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اسباب صُنْء، تَرْغِیْلَتَیْن، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جہولان تمام واقعات کو حالت مسافرت پر محمول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ مہجور ہیں: **وَحَوْ شَابَ، أَعْزَبَ، لَا أَهْلَ لَهُ**، اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

۱۔ کافی رد: خلف بن قیس عن ابن ماریہ فی سننہ ص ۵۵) باب النوم فی المساجد فی روایۃ سلیمان بن یسار عن ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۲ و ۸۵) فی النوم فی المسجد، مرتب غنی عنہ الحنفی والحنبل،
 ۲۔ ان سے متعلق روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۳۔ کافی رد: ابیہل بن سعد عن البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد، مرتب غنی عنہ
 ۴۔ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلق روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۵۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲

”عن البیوع والشراء فیہ“ اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

”ثابت ہے کہ انسان فیہ یوم الجمعة قبل الصلوة“ بعض حضرات کے نزدیک

اس نبی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا اور دوسری صورت میں وقت خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی أنس علی التقویٰ

”أما ترى رجل من بنی خندرة ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی أنس علی التقویٰ فقال الخدری هو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قال الآخر هو مسجد قباء فاتیار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلك فقال هو هذا یعنی مسجدہ و فی ذلك خیر كثير“

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”تَسْجِدُ أَنْسَ عَلَى التَّقْوَىٰ“ سے مراد مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قباء ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ آیت تو مسجد قباہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بانسوجب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی مسجد أنس علی التقویٰ قرار دیا، ”تَقْوَىٰ بِالذَّجْبِ“ کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی آدمی میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں طریق اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجد نبوی کو ”أَنْسَ عَلَى التَّقْوَىٰ“ کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قباہ کے بارے میں نازل ہوئی

لہ جو را الفقہاء البیوع والشراء فی المسجد للعتات من غیر ان یحضر البیوع کما فی عامر بن الحنفیہ، (معارج السنن ص ۲۱۳) ۱۲

لہ تخلق القوم آی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ فحن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہا والعتاک انہ مسجد قباء (روح المعانی جلد ۶ جز ۱ ص ۱۹)

سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸ مرتب عفی عنہ

”صَلَاةٌ فِي مَجْدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِي سِوَاهُ“ ایک روایت

میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے۔ اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد داخل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نوویؒ اور محب طبریؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا جزو تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عہد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور قسمیہ درنوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا التسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی ہذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہو گئے تو فرمایا

١٥ حذر اهشام بن عمار حدثنا ابو الخطاب المشفى حدثنا زريق ابو عبد الله الانباري عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سلوة الرجل في بيته بصلوة وصلوته في مسجد القبايل بحسن وعشرين صلوة و صلوته في المسجد الذي يجمع فيه خمسة صلوة وصلوته في المسجد الاقصى خمسين الف صلوة وسبعة ايام مسجد نخسين الف صلوة وصلوته في المسجد اعظم ثمانية الف صلوة ، سنن ابن ماجه (ص ١٠٢) باب ما جاء في الصلوة في المساجد الجامع ، وانظر مشكاة المصابيح (ج ١ ص ٤٢) باب المساجد ومواضع الصلوة في آخر الفصل الثالث منه ١٣ رشحوا شرف سيدي وفقه الله لخدمته السنة المطهرة ،

رحمہ اللہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی ذی الحلیفۃ مکان منہ۔

”الامام عبد الحرام“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہو، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الامام عبد الحرام“ فائزہ افضل۔ پھر یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں۔

لَا تَشْتَرِي الرِّحَالَ إِلَّا الْإِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

لَا دُفَارَ الْوُفَاءَ بِأَخْبَارِ دَارِ الْمُصْطَفَى (ج ۲ ص ۴۹۷) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادۃ عمر بن الخطاب، لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عران متروک ہے، کما صرح بہ صاحب دُفَارِ الْوُفَاءِ،

نیز دُفَارِ الْوُفَاءِ ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”بني هذا المسجد لي صنعاء كان مسجدي“ اس روایت کے بارے میں صاحب دُفَارِ الْوُفَاءِ فرماتے ہیں، ”رُذَيِّ بْنِ شَيْبَةَ وَيَا دَالِطِي فِي مَسْنَدِ الْفَرُوسِ بِسَنَدٍ مَرْكُوكٍ“ بہر حال ان روایات کے ضعف کے باوجود ایک درجہ میں ان سے مجبور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید انشرف سیف عفی عنہ

لَا وَالْآخِزُ مِنْ حَيْثُ الْأَسْتِثْنَاءُ ان يحون المراد منه مساو مسجد المدينة او افضل او مفضل کما حکى الاحتمالات الثلاثۃ فی العمدة (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکربانی، الملتقط من معارف ابنسن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتفیر

لَا وَاجِبُ مَالِكٍ وَمَنْ دَافَعَهُ كَالْحَافِظِ الْبَدْرِ الْعَيْنِ وَالْقَاضِي عِيَاظُ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْ بِالْمَدِينَةِ ضَعْفِي مَا جَعَلْتَ بَكَّةَ مِنَ الْبُكَرَةِ، رواه الشيخان ومن حديث سیدنا عمر بن الخطاب مرفوعاً عليه فالصلوة في مسجد رسول الله عليه وسلم يضاعف على صلوة في المسجد الحرام فيكون مائتي الف صلوة في غيره، بذالخص فی معارف ابنسن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لَا البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجد قبا، کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فضیلت حاصل ہے جتنا پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من خرج حتى يأتي هذا المسجد قبا، فصلی فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل ثواب عمرۃ)“ (نسائی ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب المساجد، فضل مسجد قبا والصلوة فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شہرِ حال کے سلسلہ میں مساجد ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لامحالہ مسجد نبویؐ کی حجت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبویؐ کی زیارت کے بعد مسجد قبا کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قبا زیادہ دور ہے۔

۱۲ رشید انشرف سیف عفی عنہ

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نفاذ اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اطربک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اطربک کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن ناس روضہ اطربک کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکیؒ نے ”شفار السقام“ کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلثة مساجد“ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلثة مساجد“ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہو لا تشد الرحال الى مسجد الا الى ثلثة مساجد“ اور مقصد یہ ہے ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ از محذورات الحلالہ ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: "لا ينبغي للمطعم ان يشد رحاله الى مسجد يستقي فيه الصلوة في المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جہود کے مسلک پر اسی روایت سے استدل کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے ہائے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وفتہ جماعة من الاثمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضۃ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً: "من زار قبری وجبت لہ شفاعتی" یا "من حج ولم یزرنی فقد جفانی" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن اہمیت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۱۵ الجامع الصغير للسيوطي (طبع المكتبة الاسلاميه فيصل آباد پاکستان، ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "ع" (ابن عدی فی الکامل) ورمز "سب" (سبقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفه السيوطي "برمز ص" ولكن ذكره النجاشي بزيادة الرواية مروية عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني والبيهقي وآخرون واسناده حسن، آثار ابن خزيمة باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعترض على اسناد هذه الرواية لكن أجاب عنه النجاشي جواباً شافياً ۱۱
۱۵ مروية عن ابن عمرؓ "ذكره ابن عدی ابن حبان فی ترجمة النعمان والنعمان ضعيف جداً، كما فی تلخیص البحیر (ج ۲ ص ۲۶، تحت رقم ۱۰۷) کتاب الحج باب خول مكة ولبقۃ اعمال الحج الی آخرها، مرتب عنی عند

۱۵ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضروریں، (۱) مسند ابوداؤد طیالسی (المجلد الاول) ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن (۱۳۵۸ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول من زار قبري او قال من زارني كنت له شفيعاً او شهيداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی رحیل من آل عمرؓ "مجهول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد طیالسی (ج ۱ ص ۱۲) کے حوالہ سے المطالب العالیہ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، میں

تعال متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعال متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ ”وہ مسجد نبوی کی نیست کرتے تھے نہ کہ روضہ اقدس کی“ تاویل بار دے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ سناڑوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار سناڑوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرین مدینہ کا اصل مقصد روضہ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرین روضہ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ”المہند علی المفند“ میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے، پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامیؒ نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضہ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشق الرحال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالیؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: ”مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمیٰ مدظلہم فرماتے ہیں ”ولاشاہ عند ابی یعلیٰ والبطرانی بسند صحیح“

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال انی بلا الارامی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لا ناہذہ الجفوة یا بلال! اما ان تک ان تزورنی یا بلال! فانقبہ حزناً وجلا خافاً فکب احلہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فحصل لی عنہ دمرغ وجہہ علیہ الی آخر الحدیث“، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ ابن عساکر وقال المتقی لبکی اسنادہ جیدہ“

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۷) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد یسلم علی الارذالہ علی روحی حتی یرد علیہ السلام“ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ الخلیف البیہر (ج ۲ ص ۲۶۷) باب دخول مکہ الخ میں فرماتے ہیں: ”وَأُشْرَحَ مَا رَوَتْهُ ذَلِكُ رَوَاهُ أَحْمَدُ الْبُزْأَنِيُّ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ مَحْمُودٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ ابْنِ هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا“ ۱۲ رشید اشرف فقہ اللہ رحمۃ السنۃ المہترۃ۔

میں حاصل نہ ہو سکے، لیکن اولیاءِ کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاءِ کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارفِ اہلن میں حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضہ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان الذی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشہداء باحد علیہم کلى حولی" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منہ ندب الزیارة وان بعد محلہا" (رد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحت مصلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی المسجد انتظار الصلوة من لفضل

لا یزال احدکم فی صلوة مادام ینتظرھا "حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو مرت اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں رہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوة کے لئے ہے، خواہ وہ انتظارِ مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارفِ اہلن ص ۲۰۴ ج ۱)

باب ماجاء فی الصلوة علی الخمرۃ

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوة علی الخمرۃ، صلوة علی الخمرۃ اور صلوة علی البسط، یمینوں میں فرق یہ ہے کہ خمرۃ "اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کجور کا ہو، اور خمر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرۃ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "خمر" بڑی چٹائی کو اور

بساط ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں ان الفاظ کے درمیان کوئی خاص منسوق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک لفظ دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، ہر حال ان تراجم سے امام ترمذی کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی، بلا کر است جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء منتزعیین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدۃ القاری (۲: ۲۸۲) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ما جاء أنه لا يقطع الصلوة إلا الكلب الحمار والحمار

أذا صلى الرجل وليس بين يديه آخرة الرجل أو كاسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والحمار والعجماء، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ مسترودہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلوة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "كنت ردیف الفضل على اتان (حمار۱۲ مرتب) فجننا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بأصحابه یعنی قال فنزلنا عنها فوصلنا المصنف فمرت بین ایدیہم فلم یقطع صلوته" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے کہ مردۃ کے مور کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: "وفي نفسي من الحمار المرأة شی لان حدیث عائشہ یعارض القطع بالمرأة وحدیث ابن عباسؓ فی الباب سابق یعارض القطع بالحمار والخنزیر فی معارف ابن رجب ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ نسائی (رج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من الرجل امرأة من غیر شیء، نیز بخاری (رج ۱ ص ۴۳) میں باب من لا یقطع الصلوة شیء کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت جو عن مسروق عن عائشہ ذکر عندہا یقطع الصلوة الكلب الحمار المرأة فقالت شبهتمونا بالحمار والكلاب (وغرضنا فی المساءات فی الشرع بینا مدین الحمار والكلاب ولعل مدہبہا ان الحمار والكلاب یقطعان ملحوظ فی حاشیۃ البخاری للشیخ احمد علی السبیل نفوری ۱۲، ۱۳ مرتب) بقدر آیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الی علی السریرینہ وبن القبلہ مضطجۃ فتبذل الحمار فاکره ان اجلس فاذی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانس رائی خرج بالحنفیة فوجد شیء من المور ۱۲ مرتب) من عند علیہ ۱۲ رشید شرف علی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہونا یا مرد مقصدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلب اسود کے ساتھ یہ کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ملے، لیکن کلب اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، لیکن حدیثِ باب میں یمینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قوی ہے اور جمہور کے مستلانتِ فعلی ہیں، لہذا قوی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلیٰ ورتبہ (یعنی قطعِ شروع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے، چنانچہ حدیثِ باب

ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حبا للشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی ہنق شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے، ”فکل من الثلاثة علاقة بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر ایک مصلحین نے کہا ہے ”الفضل بن عبد بن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عبا نا

ونحن فی بادۃ المناقام بمصلی. ارہ قال: لیسر وہن بدیہ کلۃ لنا وماررعی لیس بینہ و بینہا شیء یحول بینہ و بینہا

معنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸، رقم ۱۳۸۸) باب ما یقطع الصلوۃ ۱۲: رتبہ ارشاد غفر اللہ لہ ووالدیہ

لکھ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوۃ شیء وادروا ما استطعتم کے تحت

ایک قوی روایت مردی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن محمد بن

عن ابی اوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوۃ شیء وادروا ما

استطعتم فانہ شیطان ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی وکبلی،

لکھ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۴۳) فی الفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲

لکھ فجاء فی روایۃ ابی ہریرۃ ”واذا سمعتم ہنق الحمار فتوزوا بالشر من الشیطان فانہ رأت شیطانا“ مسلم

(ج ۲ ص ۲۵۱) باب تحباب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

سے ان میں ہیں۔ دل کا ذکر لیا گیا، پھر صحت بات یہ ہے کہ تعلق باشد ایک خبر مدرک بالقیاس چیز ہے، لہذا کوئی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کوئی واسطہ، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قول کے مقابلہ میں جہور کے فعلی مستلالت کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیث فعلیہ مزید با قول الصحابہ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے ساز فاسد نہیں ہوتی، کما فی مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبد الرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

”لَمَّا قَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى تَحَوُّبِيتَ الْمَقْدِسِ“
اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

۱۵ (۱) عن سالم بن عمر قيل له ان جبرائيل بن عياش ابن ابی ربيعة يقول يقطع الصلوة المحار والكلب فقال لا يقطع صلوة المسلم شي،

(۲) عن علي بن عثمان قال لا يقطع الصلوة شي وادركهم عنكم ما استطعتم،

(۳) عن ابن عمر قال لا يقطع الصلوة شي وادركهم عن انفسكم۔

بذہ الروایات اخبر جابر بن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا يقطع الصلوة شي وادركهم

(۴) عن معمر بن قيس قال ذكر لابن عباس شي يقطع الصلوة فيقول للمرأة والكلب فقال ابن عباس "ايه

يصعد انكلم الطيب والعسل الصالح يرفعه" فما يقطع هذا؟

(۵) عن ابراهيم بن عائشة قال قلت لفرات بن اهل الحراق بالكلب والحمار ان لا يقطع الصلوة شي ولكن ادركهم واما استطعتم،

كلتا الروايتين الاخيرتين اخبرهما عبد الرزاق في مصنفه (ج ۲ ص ۳۰۶) تحت رقم ۲۳۶۵ و ۲۳۶۶

رشيد اشرف بآرك اللہ فی ملکہ مولد وفتہ محمد مدینہ،

شروع ہی سے قبل بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپؐ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے،

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتب ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سترہ یا سترہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ دُعا دہا اللہ شفا، کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ“ سے اسی کی تائید ہوتی ہے،

مستند اوسبعة عشر شہرا، پھر بعض روایات میں سورہ بقرہ ۱۴۴ ہے، اور بعض میں

لہ کما فی روایۃ ابن عباسؓ بخند البخاری فی صحیح (ج ۲ ص ۸۷) تحت باب الفرق من کتاب الملباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقۃ اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ ”مرتب عفی عنہ
لہ سورۃ البقرہ رقم الایۃ ۱۴۳، محاربت القرآن (ج ۱ ص ۲۷۳) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے،

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپؐ چند روز قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عفی عنہ
لہ بالمشککذا فی روایۃ الباب فی روایۃ مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلۃ من القدس الی الکعبۃ ۱۲ مرتب
لہ کما فی روایۃ التسانی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلۃ باب استقبال القبلۃ ۱۲ مرتب

سترہ ہزار جنہوں نے کسر کو شمار کیا انہوں نے سترہ بنا دیے اور جنہوں نے شمار نہیں کیا انہوں نے
سولہ، لہذا کوئی تعارض نہیں،

”فَوَجَّهَ إِلَى الْكَلْبَةِ وَكَانَ يَجِبُ ذَلِكَ فَصَلَّى رَجُلٌ مَعَ الْعَصَا رَأَى بِهِ،
تَحْوِيلَ لَيْسَ بَعْدَ آيَةٍ نَسَبَ سَبْعَ سَبْعٍ ظَهَرَ كَيْفَ نَحْنُ بِطَرَفٍ، بَلْ بَعْضُ رَوَايَاتٍ، فِي عَشْرٍ كَأَنَّهُمْ يَذَرُونَ

۱۵ کما فی روایت عوف قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلی نحو بیت المقدس
سبعۃ عشر شراً ثم حولت الی الکعبۃ“ (قال الیثمی) رواہ الزوار والطبرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد من ارتد فی
حدیثہ، وعن ابن عباس قال صرَّفَ رسول اللہ من الشام الی القبلة فعمل الی الکعبۃ فی رجب
علی رأس سبعۃ عشر شراً من مقدمہ المدینۃ، (قال الیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجاء موفقون مجمع الزوائد
(ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة) ووقع عند احمد فی روایت (ابن عباس) ستۃ عشر شراً، انظر
المسند للامام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳) ابواب القبلة بابۃ استقبال
بیت المقدس تحویل القبلة من الی الکعبۃ وذكر الیثمی (ج ۲ ص ۱۲) ايضا وقال واه احمد والطبرانی فی الکبیر
والزوار ورجال رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

۱۶ وان ذرورۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ریح الدول بلا خلاف وكان التحول فی منتصف رجب من السنۃ
الثانیۃ علی الصحیح عند المجہول ۱۲ معارف السنن ج ۳ ص ۶۱ بتقریر من المرتب عفی عنہ

۱۷ روى ابن مردويه عن ابن عمر ان اول صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الی الکعبۃ صلیۃ الظهر وانما
السلاۃ الوصلی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۱۳) طبع المکتبۃ التجاریۃ مصر (۱۳۳۵ھ) تحت تفسیر سورۃ تعلق فی نزی
تقلب وجہک فی السماء رقم الآیۃ ۴۴ من سورۃ البقرۃ،

یعنی انس بن مالک قال صرَّفَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحو بیت المقدس وهو یصلی الظهر وفتحت
وجہہ الی الکعبۃ (المرقاۃ الیثمی) قلت حدیث انس فی الصحیح الا انہ حمل ذلک فی صلاۃ الصبح و بنا النظر، رواہ السبزار
وفیہ عثمان بن سعید ضعفہ یحیی القطان وابن محیین و ابو زمرۃ وثقه ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیعہ، مجمع الزوائد
ج ۲ ص ۱۱۳ باب ماجاء فی القبلة (۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ کما فی روایت الباب وروایت الزوار سنۃ التجاری فی صحیح (ج ۲ ص ۶۲۴) کتاب تفسیر باب قولہ ”سیعقول
السفہاء من الناس“ (ج ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعہ اسلامیوں ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپؐ نے تبرک نماز مسجد بنی الماعود "مسجد اقصیٰ" (القدس) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپؐ نے عصر کی نماز ادا کی، لہذا جن لوگوں نے عصر "روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل نماز "عصر" تھی،

ثم مزل علی قوم من الانصار وھم رکوع فی صلوة العصر نحو بیت المقدس فقال ہو یشہد انہ صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانہ قد رجا الی الکعبة قال فانحرفوا وھم رکوع "اخراج کی سیرت یہ تھی کہ پہلے اسام صفوں کے پیچھے چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف پہلی، اور دوسرے جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی محالمت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم،

پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مزید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مزید ہو اس وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرصہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،

"کانذا رکوعاً فی صلوة الصبح" نماز صبح کا واقعہ اگلے دن قبلہ میں پیش آیا تھا، اور

ثم دعیل ان یكون اغفر لصل الذکر من اجل المصلح المذكورة اولم تنوال الخطا عند التحویل بل وقعت متفرقة واللہ اعلم، کنزانی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۲، ۲۷۳) مرتب عفی عنہ

ثم کاتدل علیہ دایۃ ابن عمر عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۱۵) فی باب قوله "من حیث خرجت فقل وجیک الخ" من کتاب تفسیرہ وروایۃ ہشام بن سعد عند الطبرانی فی الکبیر (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲، باب ماجاء فی القبلة) ۳

رشید اشرف عفی عنہ

نماز عمرو و تہلیل قبلہ:۔۔۔۔۔ مسجد نبی مارش میں، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ و من علی جہتہما کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں مجنوب میں ہے، بحر مائین“
کے الفاظ سے یہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ
اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانب بین
میں اور پینتالیس درجہ جانب یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ
اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم

”مسئلہ کل رجل متاعلی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو
چاہئے کہ تخری کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اس جانب رخ کر کے
نماز پڑھ لے، اس سیرت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے
اندر اس طرت گھوم جائے، اور ساتھ نماز پڑھنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ
جس طرف رخ کرے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرت قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء
کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی یہ قول یہی ہے،
البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور
امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بائیں میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا
کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تخری کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور
اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہو اور اس نے تخری کے بغیر

۱۵ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) و یکذا فی روایۃ تہلیل بنت مسلم عند الطبرانی فی البکیر لکن فیہ یخف
ابن ادریس الاسواری و ہو ضعیف متروک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۲) مرتب من قبلہ اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے۔ اور اعادہ واجب، اکامترح بہ الشامیٰ فی رد المحتار
(ص ۲۶۲، ۲۹۳ ج ۱)

یہ تفصیل تو منفر آ نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تخری کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحریری مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفر آ نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاع علی خیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہوگا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی ذمہ سے ضعیف ہے، لیکن مسند طبرانی اور بیہقی میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنی میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵ (ص ۱۵۶، الحجۃ الخامس) طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۳۵ھ) حدیث ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سید الواریع وعمر بن قیس قالنا اشعث بن عیداش عن عبد اللہ بن عامر بن بکر عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة ففصل كل رجل متاعا فلما اقبلت از بعضنا قدس لي القبلة وبعضنا قدس لي القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال منتم مسلمون وذكروا فائما تولوا فأنتم وجوه الله (في احاديث عامر بن ربيعة البدری) ۱۲ رشید اشعث عن عی عن حفص الجلی،

۱۶ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبال القبلة باب استبیان الخطأ بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب المسئلة باب الاجتهاد فی القبلة وحوال التخری فی ذلک، وخرجه بسبقی ایضاً فی سنن الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التخری وفتح باب استبیان الخطأ بعد الاجتهاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عنی عن حفص الجلی،

سفر جابر سے اور ابن مردویہ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب اس حدیث ضعیف ہیں، لیکن یہ ایک درجہ کی نفی کا باعث ہیں،

قَاتِلُوا كُفْرًا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَجْهَ الْاِثْمِ اس آیت کی تفسیر: ایک قول تو یہی جزا اختیار قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلۃ علی الدائمتہ بہ محمول کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی مانند میں اس حدیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہت قدرۃ، یہاں استقبال قبلہ کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب سورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مَا يَصِلُ إِلَيْهِ فِيهِ

المصنفی، یہ عبد اللہ بن زید ابو عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے لقب سے مشہور ہیں، وفیہ حدیث ابن عباسؓ فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردویہ، کہ انی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱) ۱۲۱ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲۱ نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم غيم في سفر الى غير القبلة فقال قد رفعت صلوٰۃكم فجاء الى الله عز وجل (قال لعلي) رواه الطبرانی في الاوسط وفيه ابو عبله والدربراہیم ذکرہ ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۵ باب الاجتناب فی القبلة) مولانا ابن زری، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)

میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "وکیا دیکھو ہذا احسن ما ورد فی الباب ۱۲ رشید اشرف علی غنہ ۱۲۱ چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۴۱) باب الاجتناب فی القبلة وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسئ وهو مقبل من مكة الى المدينة على راحلة حيث كان وجهه قال وفيه زلزلة فائنا تولوا ثم وجّهه" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۴۴) باب جواز الزلزلة النافلة علی الدائمتہ فی السفر حیث توجهت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرها ۱۲

رشید اشرف و فقا اللہ لہما بحمد و رضاه

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجد میں نہیں جی تھیں اس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور جب امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہض غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص ۳۸۹: الی ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلته نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درختار میں لکھا ہے کہ اگر زمین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فراہض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع وجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع وجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتدا، وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المحتار (ص: ۱۷۱، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَأَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ

فَابْدِءْ وَابِا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقمت الصلوة فابدء وابل العشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجا تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانی نے امام حسنؒ اور امام اسحقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب معنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتی نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آ جانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فساد طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی اولیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت حسیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلب طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھالے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاة (۱۹:۲) میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لأن یكون طعامی کله صلوة أحب إلی من أن یکون صلواتی کله طعاماً“ چنانچہ در مختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لا نقوم إلی الصلوة وفی أنفسنا شیء“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لأن أجعل طعامی صلوة أحب إلی من أن أجعل صلواتی طعاماً“ (مشکوٰۃ المصابیح)

لہ کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا، ۱۲ مرتبہ علیہ السلام تخریج الاحادیث

باب من زار قومًا فلا يصلّ بهم

”من زار قومًا فلا يصلّ بهم“، اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایوم الرجل فی سلطانہ، اور اس کا حاصل یہی ادب سمجھنا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، ہٹاؤ، اس حدیث کی بنا پر فقہاء نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامۃ کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اہل علم، پھر اقرآ و غیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہاء کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن انورؒ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل ہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراہیۃ ان یخص الامام نفسه بالدعاء

”ولاییم قومًا فیخص نفسه بدعوۃ دونہم فان فعل فقد خانہم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے مراح نے بہت سی توجیہات کی ہیں

۱۔ الفرج جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامۃ فی حدیث ابی مسعود الانصاریؒ ۱۷ مرتب عنی عنہ
۲۔ مکادریؒ روایۃ ابن النعمان استقنا تصحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۰) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الجامع
۳۔ مرتب عنی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا بقنوت وغیرہ کہ ان میں واحد مکمل کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بددعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ امام کو چاہیے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہو گا، خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی مانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم راجح معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقِ درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں، اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً ”اللھم زوجنی فلانة“ یا ”اللھم اعطنی داراً فلانة“ وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً ”اللھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً“ وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللھم زوجنی فلانة وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

”ولا یقوم الی الصلوٰۃ وهو حقن“ حقیق اور حاقق، محبتس البول کو کہتے ہیں، اور ”حاقب“ محبتس البراز کو، یہاں ”حقن“ سے دونوں مراد ہیں، اور ”صلوٰۃ الحاقق“ کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے،

۱۔ وہ اعمال یا ملتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا مأخذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۱، ۴۲) مرتب عنہ
 ۲۔ دیکھال بحال ارتبہ الحازق“ ولما بین الغائط والبول معاً الحاقم“ وقیل ”الحازق“ ایضاً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۱) مرتب عنہ

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوة فوجدكم الخلاء فليبدأ بالخلاء ۱۲ مرتب عنہ

باب ماجاء اذا صلى الامام قاعداً فصلوا قعوداً،

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعدہ ادا کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مفتیوں کی اقتدار ادا اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتدار کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھکر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذروہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ یکر امام کی اقتدار کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیسے تو مقتدیوں کی

محدوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو محروم نہ کیا ہے، بلکہ بعض مالکیہ نواس کے بھی عدم جواز کے فائل ہیں، امام مالکؒ حدیث بابکے واقعہ کو نسخہ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے، "لا یؤمن رجل بعدی جالساً"۔

لیکن جہویہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں، "ثم یروى غیر جابر الجعفی عن الشعبی وهو متروک، والحدیث مرسل لا تقوم به حجة"۔ لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

(۲) دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحقؒ اور ظاہرہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقویٰ اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا بصلوۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مجرد الزواہ بنہ امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ، "واذا اصلی قاعداً فصلوا فقصوداً اجتمعون"۔

(۳) تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ذر اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر محدور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۔ صنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۶۲۳)، رقم الحدیث ۳۸۷۷ و ۳۸۸۸، باب یوم الرجل جالساً، رواد الدارقطنی الصانی سنہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوۃ المریض جالساً بالأمور من ولفظہ "لا یؤمن احد بعدی جالساً" ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۳

اقتداء درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَدْ مَوَّاهُ اللَّهُ فَنَبِيْنٌ“ سے ہے جس میں
 قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا يَكْفُرُ اللَّهُ تَفْسًا
 إِلَّا دُسْعَهَا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”كَانَ بِي النَّاصِرُ فُسْأَلَتْ
 النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ صَلِّ قَائِمًا إِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا إِنْ لَمْ
 تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ“

پھر جہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرضِ وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، پھر
 چونکہ یہ مرضِ وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیثِ باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیثِ باب
 کا پہلا جواب احاث و شوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرضِ وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر خیالہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ عبد الرزاقؒ میں سنن
 عطاءؒ سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان الآثار والمنتوخ من الآثار (ص ۱۰۱) باب ما ذکر من إتمام المأموم بإمامه
 إذا سنی جالساً ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ بقرہ، جسز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ، جسز ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عنی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۴) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵-۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الإمام لیرتبع بہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۰)

کتاب الصلوٰۃ باب اختلاف الإمام اذا عرض لہ عذر من مرض وسفر وغیرہا ۱۲ مرتب عنی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۲۵۸، رقم الحدیث ۴۰۴۴) باب ہل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور آخر میں آپ نے فرمایا "لو استقبلت من امری ما استبدت بربت ما صلیت الا قعوداً بصلوۃ امامکم ماکان یعقل قائماً فصلوا قیاماً وان صلی قاعداً فصلوا قعوداً"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرض وفات ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ رس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں آپ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین ممکن ہو کہ شروع میں آپ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی ہو، پھر بعد میں آپ کی رائے بدلی اور آپ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم دیا، لیکن مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور عطاء بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے میں شہور ہے "لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن بن عطاء بن ابی رباح" لہذا یہ ممکن ہو کہ عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ رس اور واقعہ مرض وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (للتشاکلھما فی الامور)

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں "اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً واذا صلی قائماً فصلوا قیاماً" کے علمائے ساندہ تصریح بھی موجود ہے "ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظما تمھما" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتدار کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۔ انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

۲۔ کنزانی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰) بحالۃ تدرب الراوی للسید طلی والکفایۃ للخلیب۔

د ص ۳۸۸ (۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا سوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتداء بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فرسا بالمدينة فصرعه على جذم نخلة فانفكت قدمه فاتيناه نعوده فوجدناه في مشربة لعائشة يسبح بها السا قال فقمنا خلفه فسكرت عننا ثم اتيناه مرة اخرى نعوده فصلى المكتوبة جالساً فقمنا خلفه فاسار الينا فقعنا قال فلما قضى الصلوة قال اذا صلى الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، آں طرح تصریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دینے میں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیست نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عت

۱۔ کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۲۶۶) منقولاً عن حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۲۷) فی مجملہ

الجماعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

سے نالی پہنچو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کے لئے حاضر ہوتے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسنونہ کے بارے میں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اقتدار کے بجائے اپنی رعایت کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسنونہ کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسنونہ کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسنونہ کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسنونہ بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "ان ابن مسعود سن لکم سنتہ فاستنوا بہا" حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "ان اصلي قاعد افعلوا قعودا اجمعون" مسنونہ کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: "بلغنی انہ لا یبلغی لاحد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم (امی ان یؤم قاعد الغیر ھـ ۴) اور عروہ فقہار سبعہ اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عروہ قبل "مجلس علمی" سے شائع ہوا ہے، اس

۱۳ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۷۶) باب الذی یؤم لہ وتر ولا امام شفع

۱۴ ج ۲ ص ۲۵۸ (کذا فی معاری السنن ج ۳ ص ۲۳۳) مزب عفی عنہ

۱۵ ج ۲ ص ۲۶۰، (تحت رقم ۴۰۷۸) باب صل یوم المرجا ج ۱۲ ص ۱۲

میں یہ قول غرض کے بجائے ابو غزوہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو سنن معمر بن راشد کی کثرت ہے، جو حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلترایع نسخ انوار من اللہ بین، مرقب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، "عن محمد بن سالم ثنی حصین من وزر سعد بن معاذ عن اسید بن حصیر ارمہ ان یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعود کافقاً لو اید رسول اللہ ان امامنا مرین فقال اذا صلی قاعد افصلوا قعوداً،

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے، امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ "کہ ذکر الحدیث لیس بم متصل" (یعنی لم یصح حصیر بن اسید بن حصیر) خدا سے بد نماز پر کھڑے رہنے کا حدیث قرآن کریم کی سزا ہے "وَقُوْا مَوْاٰذِیْہِ قَانِتِیْنَ" ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسنون کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بنا پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں چھوڑا جاسکتا،

بھر حدیث باب میں مذکورہ بالا اجراء احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس اختیار کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فاسق میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرام میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب ایسی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرام کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمد بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام راتب نہ ہو، یا پھر عذر مرجع الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی علت کا

تقدیر ہے کہ ان سرورِ کونین نے خود واجب ہو یا ظہر ہے کہ امام احمدؒ نے ان کا استثنا،
مرضِ وفات ہی کے واقعے کیلئے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیثِ باب کو جزوی
طور پر منسوخ مانتے ہیں۔ لہذا اگر جہودِ قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعالیم صحابہ کی بنا پر حدیثِ
باب کو کتبہ منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف ابی بکرؓ فی مرضہ الذی مآ
فیہ قاعداً“ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرضِ وفات کی نہ ساز آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے بڑھی تھی، یعنی حضرت ابو بکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدر تھے،
لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑا اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ نے ہی یہ منقول ہے
”فصلی الی جنب ابی بکرؓ والناس یأتون بابی بکرؓ و ابو بکرؓ یأتہم بالنبی صلی اللہ
علیہ وسلم“

حضرت مولانا زبیر اسماعیلؒ نے اس ظاہرِ جواب دہ یہ کہ نماز، ابتدا
میں آپؐ سے حضرت ابو بکرؓ نے اقتدار کی نفی، پھر جب حضرت ابو بکرؓ پیچھے بیٹے تو آپؐ امام
بن گئے۔

لیکن الزمخشری نے اس دونوں روایات کو الٹا الٹا واقعہ سے متعلق قرار دیا ہے۔
امام ابن سعدؒ ”طبقات“ میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات تہ تیبا
بہرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپؐ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپؐ خود بنفس نفیس
امامت فرماتے اور اترتے، ہوتا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے،
بہر حال ایامِ مرضِ وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابو بکرؓ کی
اقتدار دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،
لے ذکر بعضہم اول حالہ و بعضہم آخر حالہ فذکر کلّ ما لم یذکرہ الآخر فعمل مولاناؒ لکن کوئی واقعتین واحدہ،

کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۴۳۱ و ۴۳۲) مرتب عفی عنہ
لے من اراد ان یقف علی تفصیل المسئلۃ فعلیہ ان یطالع شرح ”باب فی القراءۃ فی المغرب“ فی معاریف
رج ۳ ص ۴۷، الی ۱۷۹ و من ص ۴۲۰ الی ۴۲۲ من باب آخر ۱۲ مرتب عفی عنہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جبکہ اخاف کا استدلال حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپؐ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علی" حدیث باب میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے نسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے ساتھ ردِّ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

١٢ شرح معاني الآثار (ج ١ ص ٢٣٠) باب الإشارة في الصلوة ١٢

۳۷ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے انکی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلمت فلم یرد علیّ و قال رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ان فی الصلوۃ شغلا“ اس علت کی روشنی میں بحیث غنیہ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَوةُ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ صَلَوةُ الْقَاعِدِ

وَبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَوةُ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ صَلَوةُ الْقَاعِدِ
اجرا القاعد اس حدیث پر ایک شہور اشکال یہ جو کہ یہ فرض کے بارے میں ہو یا تنفل کے بارے میں ہا اگر کسی فرض کے حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعد نماز پڑھنا ہی جائز نہیں "ذکیف ذکر صلواتہ قاعداً" اور اگر فرض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعد نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو "من سلاھا ناشئاً" کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر نذر کے ہو۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن انتہائی مشقت و طیف کے ساتھ، حدیث شایب اب میں دوسری قسم بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضلیع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شدید مشقت کا شکار عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا خستہ پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی سمجھندوں کے اجر کے برابر ہوگا، کیا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جب خستہ کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے، اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

۱۵۰ اور اگر اسی تفسیر معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیف اجر کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۰ (ص ۱۱۹) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے جوتی ہے، جس میں وارد ہے: "ابنہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمایا، تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محل معذورین میں،

باب ماجاء فی کراہیۃ السدل فی الصلوۃ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوۃ“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر یا تھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبیل ازاراتی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالت صلوۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، اگویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرفہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلاف معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی الثوب و سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبداللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

۱۔ من طریق ابن حریج عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۷۷) ۲۔ مرتب ۳۔ عن ابی حنیفہ اذا بکرة السدل علی الثوب علی الازار وقال لا ینصح اهل الکتاب بان کان السدل بدون السراويل فکر اہل لہ الاحتمال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکر اہل لہ لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیار او لغيره للہنی من غیر فصل انتہی کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶۳) ۴۔ رشید اشرف جلعہ اشرفی عینہ صغیرا فی اعیان الناس کبیرا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”ثم ان يصلي الرجل مختصراً“ اختصاراً، یعنی تفسیراً بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عسا کا سہارا لینا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کو کھ یا پیسہ) مراد ہے۔ یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جہور محمدین و فقہاء کا مختار ہے،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نبی کریمؐ کی ہر ایک تحریر کی ایک متعدد وجہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونیکے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئت صلوٰۃ اور یا ج صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قيل للنبي صلى الله عليه وسلم اتى الصلوة افضل؟ قال طول القنوت“ لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبارت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طویل قیام، سکوت، یہاں جو ہر لئے قیام کے معنی مراد لئے ہیں۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ طویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات، امام ابو حنیفہ رحمہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طویل قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۵ والنیل الاول حکاء البردنج، والثانی حکاء الخطابی و ہناک اقوال اخری کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ویبہ ردایۃ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سنن اتی الاعمال افضل قال طول القیام، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۴۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحن بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص کھلاۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے فرماتے ہیں؛ "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطيئة" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جاسکتی ہے،

بابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عن عبد الله ابن يحيى عن الاسدي، "يحينه ان کی والدہ کا نام ہے (قبیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہی، لہذا عبد اللہ ابن یحییٰ نے بحینہ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ غلین متناسلین کے درمیان ہو، "فلما اتم صلوته سجدتین یکتوفي کل سجدة وهو جالس قبل ان يستلم" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵۱ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶۰) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۲ دبا بحملہ مسلک الامام الفضلیۃ القیام لان المقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یطول القیام اکثر من الركوع والسجود لان ذکر القیام القراءة ہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

۱۔ امام باقرؑ فرمادیک یہ تفصیل ہو کہ اگر حجۃ سہو نماز میں کسی نے اسے اس وقت سے واجب سمجھا تو بعد از اس کے بعد اگر وہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی نے زیادتی کو وجہ سے واجب سمجھا تو بعد از اس کے بعد اگر وہ سہو قبل السلام ہوگا، اس کے مسئلہ کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ ”القاء بالقاء والوال بالوال“ یعنی ”القبیل بالقبضان والبعث بالزیادة“ امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جن سورتوں میں سہو قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل از اس کے بعد اگر وہ سہو قبل السلام ہوگا، مثلاً جہار رعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، کما فی حدیث ذی الیدین، اور جن سورتوں میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجد ہوگا، امام اسحقؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ”القاء بالقاء والوال بالوال“ پر عمل کرتے ہیں، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن جحیدؒ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ نے تعدیہ اولیٰ حیوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

① اگلے باب (باب ما جاء فی سجدتی السہو بعد السلام والکلام) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فقیل له اذین فی الصلوة ام نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلم“ قتال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح،

② ترمذی کے سوا تمام صحاح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے :

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ما جاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر ۱۲

۲۔ انظر الصحیح للحارثی (ج ۱ ص ۵۰۵) کتاب الصلوة بالتوجہ نحو القبلة ویشکلان ویشکلان ویشکلان (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب السہو فی الصلوة ورجوع الی اللہ (ج ۱ ص ۸۲) کتاب السہو بالتوجہ نحو القبلة ویشکلان ویشکلان ویشکلان (ج ۱ ص ۱۳۶) باب ما جاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر ۱۲ رشید اشراف لغو اللہ بما علمہ من علمہ ما یغفرو،

وَإِذَا شَاءَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَعَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَقُمْ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلُتْهُمُ يَسْجِدَ
سَجْدَتَيْنِ (اللفظ البخاری)

(۳) ابو داؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”کل سہو
سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جا کہ ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیث
پر ہے، جو ضعیف ہی

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیث حافظ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں
پچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے
نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام
سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

(۴) سنن نسائی و سنن ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ ضَلَّ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ
مَا يَسْلُمُ،

(۵) ترمذی (ص ۴۳) میں پچھے ”ب. ب. ماجاء فی الامامینہض فی الركعتین ناسیاً“
کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قال شئ بن المغيرة بن شعبه فنهض في
الركعتين فصبح به القوم ومبجح بهم فلما قضى صلاته سلم ثم سجد سجدتين
السهو، وهو جالس ثم حمل ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بهم
مثل الذي فعل _____ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد اسلام کی
تصریح ہے،

(۶) حضرت ذوالمیدینؓ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اعلیٰ سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب من نسي ان يشهد وهو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فيمن سجد ما بعد السلام، ۳

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب النحرى، كتاب السهو، ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۴۸) باب من قال بعد التسليم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۴۸) باب ماجاء في الرجل يسلم في الركعتين من الظهر والعصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فلسی اثنتین انحریین ثم مسکد ثم کتب فمجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قوی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں)، لہذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجنہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَالَ (ای الشافعی) هَذَا النسخ لغيره من الاحادیث ویدکر ان آخر فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان علی هذا اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ ان کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجنہ کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ امام شافعی نے نسخ کی دلیل میں امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجد قبل السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا“، لیکن امام زہری کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہری کی مراسیل ”شبه لاشیء“ ہیں، لہذا اس سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۵ عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعده وآخر الامر من قبل السلام، لیکن خود علامہ ابو بکر عازمی شافعی ”کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۱۵) باب سجد سہو بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہری کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”و طریق الانصاف ان نقول ما حدیث الذی فیہ دلالة علی النسخ ففیہ القطع فلا یقع معارضہ للاحادیث الثابتة والما بقیة الاحادیث فی سجد قبل السلام وبعده قولاً وفعلًا فی ان کانت ثابتة صحیحہ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم بعضها علی بعض غیر معلوم بروایة موصولة صحیحہ والا شیء من الاحادیث علی التوسع وجواز الامر“ ۱۶

احقر الوزی رشید اشرف غفر اللہ لہ لوالدہ لاساتذہ

۱۷ کنزانی معارف سنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلاً عن خطیب فی الکفایۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السُّهُوِّ بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلامِ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ اَزِيدْ فِي الصَّلَاةِ
اَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يَہاں دو مسئلے قابل بحث ہیں، ایک یہ کہ
کلام فی الصَّلَاةِ کی کیا حیثیت ہے؛ و مستأفی هذه المسئلة بعد بابین انشاء اللہ تعالیٰ،
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے
ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو
اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،
دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے،
حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے
کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت
میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا،

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں
پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفا فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۃ اخیرہ بالاجماع فرض ہے،
لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے،
پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے تھے،
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس
معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۃ اخیرہ
کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۃ اخیرہ کی فرضیت
کے پیش نظر اسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

لے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فانقص فی الرابعة ولم یجلس حتی صلی النجاسة" ذکرہ العینی فی عمدة القاری

رج ۲ ص ۱۱ (۳۱) بلفظ البیروانی ۱۲ الملتقط من معارف السنن رج ۲ ص ۴۹۴) بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”أَنَّ الَّذِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَنَ ثُمَّ سَلَّمَ“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھنا چاہئے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات دھرت النبیؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ اس پر قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائیگی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہو، اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”أَزَاَصَلِّي أَحَدُكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّى فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“ نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعلیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الایہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا علی الاقل کرے یا بنا علی اکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آئے ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحریمی یعنی غور و فکر کرے، اور تحریمی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا علی الاقل کرے، اور

سَلَّمَ عَنْ طَاوُسٍ قَالَ إِذَا صَلَّيْتَ فَلَمْ تَدْرِكْ صَلَاتَكَ فَأَمْدِ بِأَمْرَةٍ فَإِنَّ السَّيِّئَ عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى فَلَا تُعَادِهَا، مُصَنَّفُ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ (رج ۲ ص ۲۸) میں قال إذا شك فلم يدرك مصلّى أعاد ۱۲ رشيد اشرف و فقه الله حمزة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعود کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے؛ بعض روایات میں امادہ کا حکم ہے کما فی الروایۃ ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریمی کا حکم معلوم ہوتا ہے، "وإذا شك أحدكم في صلوته فليتحرر الصواب فليتيم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين (اللفظ للبغاري) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "إذا شك أحدكم في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة وإذا شك في الاثنتين والثلاث فليجعلها اثنتين" اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "إذا سها أحدكم في صلوته فلم يدرك واحدًا صلى أو ثنتين فليبين على واحدة فان لم يدرك ثنتين صلى أو ثلاثا فليبين على ثنتين فان لم يدرك ثلاثا صلى أو ربعا فليبين على ثلاث" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشيطان يأتي أحدكم في صلوته فيلبس عليه حتى لا يدرك صلى فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجود سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

لے عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثا صلى أو ربعا قال يعيد حتى يحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۸) من قال اذا شك فلم يدرك صلى اعادة ۱۲ مرتب عفی عنہ الحنفی والجل
تکہ فاخرج البخاری فی باب التوجه نحو القبلة حيث كان (ج ۱ ص ۵۸) و مسلم فی باب السهو فی الصلوة والسجود (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۱) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بعلومہ و علمہ ما ینفعہ

تکہ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شك أحدكم في صلوته فلم يدرك صلى ثلاثا أم اربعا فليطرح الشك وليبين على ما استيقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود سہو فی الصلوة والسجود

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے جو یہ سہو کی حدیث کو احتیاطاً کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دینے کے تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تخریج کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدہ سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تخریج کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،
عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انصرفت من اثنتین فقال لہ ذوالیدین اقصرتا الصلوٰۃ ام نسبت یا رسول اللہ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اصدق ذوالیدین! فقال الناس نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی اثنتین آخر میں ثم سلم ثم کتب فوجد الخ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء منصرمانی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عذر ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہی پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عذر ہو یا لسیانہ، جہلاً عن حکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر لسیانہ ہو یا جہلاً عن حکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ الذہبیؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

نہ قال النوری الثالث ان یحکم ناسیاً ولا یطول کلامہ فہذا انہ لا یبطل صلوٰۃ وہ قال (باقی بر صفحہ ۱۵۱)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو ذرا سبب تلاذجہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہو کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ تلاذجہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلا عن حکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیانا تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر حکم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

- ① آیت قرآنی: "وَقَوْمٌ آذَنُوا قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بحضرت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،
- ② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؒ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْلَهُ"

(مغیرہ ساسنہ گذشتہ) جمیع العلماء منہم ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ والنسؓ وعوفہ بن الزبیرؓ وعلیؓ وحمزہؓ وانشیء وقادحہ وجمیع المخنفین مالکؒ والدراعیؒ واحمدؒ فی ذیۃ واسحقؒ ابو ثورؒ والمجوع شرح المہذب ج ۴ ص ۱۷۰

۱۔ اللفظ السلم فی صحیح (ج ۱ ص ۲۰۴) باب تحریم الکلام فی الصلوٰۃ ونسخ ماکان من اباحتہ واخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب التفسیر باب قوله "وقوم آذنوا قانتین" واخرجه ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب انہی عن الکلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب علی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت دَقُّوْا لِلّٰهِ قِنِيْنَيْنِ قَامِرُنَا
بالسكوت ونُهَيْنَا عَنْ الْكَلَامِ»

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلی کی روایت ہے بھی حنفیہ کا استدلال ہے، "قال بینا
انا اصلی مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطف رجل من القوم فقلت
يرحمك الله فرماني القوم بابصارهم فقلت واكمل امياه ماشاً نكم تنظرون
الى فجعوا يضربون بايدهم على افخاذهم فلتارأيتهم يصمتونني لكني
سكت فلتماصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم فياني هو وأمي ما رأيت معلماً
قبله ولا بعده احسن تعليماً منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني ثم
قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح
والتكبير وقراءة القرآن الخ»

(۴) عن ابن مسعود قال كنا نستمع على النبي صلى الله عليه وسلم فيورد
علينا السلام حتى قد منا من ارض العيشة فسلمت عليه فلم يردّه عليّ
فاخذني "ما قربك وما بعد" فجلست حتى اذا قضى الصلوة قال ان الله يعثر
من امره ما يشاء وانه قد احدث من امره ان لا يتكلم في الصلوة»

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث
ذوالبیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالبیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا
وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

لہ ص ۲۰۳ (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحريم الكلام في الصلوة ونسخ ما كان من الاجتهاد واخرجه النسائي في سننه
(ج ۱ ص ۱۸۰) باب الكلام في الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

لہ اللفظ للنسائي (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الكلام في الصلوة واخرجه الطحاوي يتغير في اللفظ في شرح معاني الآثار
(ج ۱ ص ۲۱۸) باب الكلام في الصلوة لما يحدث فيها من السهو ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ قولہ فاخذني ما قرب وما بعد يقال لمن اقلقه الشيء واغضب اياه: يفكر في امره بعيداً وقربها ايها كان سبباً
في منعه والسلام، مجمع البحار والملقط من حواشي النسائي (ج ۱ ص ۱۲) مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی مباحث ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مدینہ مکہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نبخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالیدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نبخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نبخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جب تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان شمسہ نبوی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، نکاح سے بہ موسیٰ بن عقبہؓ فی مغازیہ، ومغازیہ عم الخغازی عن اهل الحديث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ علامہ ابن اثیرؒ نیز دوسرے علماء مجتہدین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نبخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معادیہ بن الحکم سلی کے مذکورہ بالا تسمیہ عاظمیٰ والے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معادیہ بن الحکم سلی انصاری صحابی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵ قال الحافظ الف (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انه قدم المدینة والنبي صلى الله عليه وسلم تيمم الى بدر، وقد ذكره ابن كثير في تاريخه (ج ۳ ص ۶۹) حديثا عن مسند احمد في ذكر المهاجرين الى الحبشة وفيهم عبد الله بن مسعود وفيه ثم تعجل عبد الله بن مسعود حتى ادرک بدرًا، قال ابن كثير وهذا اسناد جيد قوي وكذا في فضل الزيلعي عن عبد ابن عقبه ۳ (ملخص ما في معارف السنن ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس زمرہ علاوہ اس پر تمام علماء اتفاق ہے کہ آیت قرآنی ”وَقَدْ مَوَّاهِدَهُ فَنَتَيْنَ“ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”الخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدينة والناس يتكلمون في الصلوة في حوائجهم كما يتكلم اهل الكتاب في الصلوة في حوائجهم حتى نزلت هذه الآية وقوموا لله فتنين“ اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شائع یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بینا انا اُصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ دردی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو سلسلہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناخج نہیں ہو سکتیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً سلسلہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵۰ و مثله فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۳۰۶) نظر معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰۶) مرتب عفی عنہ
 ۱۵۱ نیز بھی حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوا ہے کہ کلام فی الصلوة کی مرتبہ ”قوموا لله فتنين“ سے ہوئی اور اس آیت کاملہ فی ہذا یقینی ہے، لہذا اس کا بہتین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۲ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۳ کافی روایت النہائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من الثلثین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵۴ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہر کہ حضرت ذوالیدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدری میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلا شک و شبہ یہ واقعہ غزوہ بدری پہلے کا ہے، اور غزوہ بدری سلمہ میں ہوا ہے،

ذوالیدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ ان کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ ان کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین والنصر فقال له ذوالشمالین بن عمرو انقصت الصلوة ام نسيت فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم ما يقول ذوالیدین“ فقالوا صدق يا نبي الله فاتم بهم الركعتين اللتين نقصت

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائی ہی میں عمران بن ابی الس نے

سہ النزل التفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۲ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۱۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا و تکلم ۱۲ مرتبہ

۱۲ ج ۱ ص ۱۱۸۲ ۱۲ مرتبہ

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ و ما فسلم فی رعتین، ثم انصرف فلا رکع ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أُصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاوی میں ابراہیم بن منذر قال شاہد اریس عن عبد اللہ ابن عیاض عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃ "کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکن لا یاذ الیدین وکان یعتی ذوالشمالین"

اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے "انہ ذکر لہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام ردائے ثقات ہیں، البتہ عبداللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی نئی کمنی ہے اور تصنیف بھی حافظ زہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل پر لکھا ہے کہ "صدوق فی حفظہ شیء" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ زہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ" اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحت یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵۷۔ اص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۸۔ اص ۲۱۶، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۹۔ اص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۶۰۔ اص ۲۱۹، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۶۱۔ اص ۲۲۰، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۶۲۔ اص ۲۲۱، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۶۳۔ اص ۲۲۲، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیدین غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابوہریرہؓ نے ذوالیدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "سَلَّىٰ بَنَّا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلیٰ بنّا" سے مراد تسلیٰ بالمسالمین ہے اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سمرہ فرماتے ہیں "قال لما رسول الله صلى الله عليه وسلم انا واياكم كنا ندعى بنى عبد مناف الخ حالاً لئلا نذكر من نزال بن سمره" نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد اتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاووسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علينا منذ بن جندب فلم يأخذ من الخضر ارات شيئاً حالاً لئلا نذكر من وقت حضرت معاذ بن عمرو بن خثعم نے گئے، اس وقت حضرت طاووسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا قدم علينا" سے مراد لقیئاً "قدم على قومنا" ہے، نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبة بن غزوان (میریں خطبتہ بالبصرة) حالاً لئلا نذكر من وقت عتبة بن غزوان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد خطب اہل البصرة ہے، "ذكر هذه الآثار كلها العلامة الطحاوی فی شرح معانی الآثار، نیز ابوہریرہؓ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "بينا نحن في المسجد اذ خرج الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انطلقوا الى يهود" حالانکہ حضرت ابوہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے۔

حضرت مولانا ابوریٰ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود مکمل اس سے خارج

صلہ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۰۱) ما یدخل من سلم من انہین ناسیا و تعلم ۱۲ مرتب

کے فرائع لہذا الآثار المجلد الاول ص ۳۱۸ : ۱۲ مرتب عن

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الخراج داؤدی والامارۃ باب کیف کان اخراج الیہ من المدینۃ ۱۲ مرتب

کے راجع (ج ۲ ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عن

ہو، یہی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے، اب سرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ سنو ہیں کہ ”بينا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم“

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک راوی یعنی شیبان کا تفریدی اور ان کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بينا أنا أصلي“ کے الفاظ نفل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”ثلاثي بناء“ تھا، اور حضرت ابو ہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا نسخہ ہتھ لایا تھا، جس میں راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی ایک روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت على رقية بنت النبي صلى الله عليه وسلم، وحالاته حضرت رقیہؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی تھیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلنا“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا تہایہ واحد متکلم کا صیغہ ان دلائل قلیبہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے تہ واقع ہونے پر دال ہیں،

پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا، مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر سلام پھیر چکے ”ثم أتى خشبة معروضة في المسجد فاستأج عليها كأنه غضبان“ اور

لے کافی روایت مسلم (۱/۱۲۷) فصل من ترك الاعتين او نحو ما فیدتہ ما بانہ ۱۲ مرتب

لے (۲/۳ ص ۱۸) کنزانی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے صحیح بخاری (ج ۳ ص ۱۶۹) باب تشييد الاناء في المسجد وغيره، کتاب المسئلة، اور سلم کی زبانت میں یہ الفاظ ہیں ”ثم أتى جوفاً في المسجد فاستأج عليها كأنه غضبان“ (ج ۳ ص ۱۲) باب السوفى اس لفظہ ووجود تشييد

لہذا ذوالیدین کا واقعہ لازماً سہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث منقطر المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں ”احد ی صلاۃ العشاء کے الفاظ آئے ہیں بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا، بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کوئی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا،

بجز اس میں بھی منقطع آیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کما فی ج۱ الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کما فی ابی ہریرہ مسلم فی زیارۃ ابی ہریرہ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلاۃ الفجر ثم سلم رج اس ۲۱۱“ باب التہنیت فی الصلوۃ والجمود ۱۲ مرتب عاناہ اللہ

۲۔ کما فی روایۃ مسلم من حدیث ابی ہریرہ ”سئل لثا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ لیسر فسلم رکنین“ (۲۱۱) باب التہنیت فی الصلوۃ والجمود ۱۲ مرتب عاناہ اللہ، وکسر النین، وتشدید الیاء قال الذہبی، الضعیف عذر العرب ما بین زوال النعمۃ وفوز بہا، کذا فی نسخ صحیح مسلم للنووی (رج اس ۲۱۳) مرتب عنہ

۳۔ کما فی بعض روایات الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (رج اس ۱۶۲) باب یکبر فی سجۃ السہو، والصحیح مسلم (رج اس ۲۱۳) ۱۲ مرتب بخاری بخاری عن ذوالہ الجلیۃ والحفیۃ

۴۔ احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابو ہریرہؓ نے تعیین صلوۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عنہ

۵۔ کما فی البخاری فی صحیح (رج اس ۶۹) باب تشبیک الاصلح فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوۃ ۱۲ مرتب صحیح مسلم (رج اس ۱۶۲) باب یکبر فی سجۃ السہو ۱۲ مرتب عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ ساہنا سلام پھرنے کے بعد کہاں تک تشریف لینگے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده“
علیہا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروفہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر دو گون
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ حجرو میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کی نہی کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ اضطرابات اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے،

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب بکتر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
لے کافی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجرة الخ ۱۲ مرتب
لے کافی روایات شیعین فانظر الصحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) فالصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) مرتب
لے چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
(حدثنا اسمعيل انما شابهنا ابن ابي ذئب عن سعيد بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرۃؓ کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرک رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم يسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) کتاب السہو
باب الفعل من سلم من اثنين ناسيا و نكلم، ذکر الاختلافات علی ابی ہریرہؓ فی سجدتین کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے، صحیح ابی ہریرہؓ ان قال لم يسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ قبل السلام ولا بعد ۱۲ مرتب
لے علیہ ان تطالع تفاصيل الاضطرابات مع المغيث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المراجعة المنورة سنة ۱۳۸۵) د
آثار السنن مع التحليل لمن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ و معارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب
لے بعض حضرات اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہہ رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
الاختلاف پر در حقیقت وہ دو مختلف واقعے ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہے، علامہ نمونی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارگاہ فرماتے ہیں ”هذا قول لا يرتفعه الناظر
ولا يلحقه بالخط لان السائل شيان سؤاله و ساق ما اجاب النبي صلى الله عليه وسلم وما استفهم به الصحابة كل ذلك متحد
في هذه الروايات وقد كان ابن سيرين يرى التوحد بين حديث ابی ہریرہؓ و عمرانؓ“ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲)

بہر حال ان منہیات شدیدہ کی موجودگی میں ذوالبدین کے واقعہ میں اتنی قیوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو "تَوَاصُّوا شَیْئَتَیْنِ" اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام اجزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں اُٹھ سکتا۔ امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلا ہو، اور اس واقعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ پھر خاص طور پر ذوالبدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھیؓ،

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریف لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض "سرعان الناس" کا مسجد سے باہر نکل جانا ثابت ہے، جس میں انحراف عن القبۃ اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ "فقیر محمد ابن سیرین مرتب سلم راۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السہو فقال لم احفظ من ابی ہریرۃ و لکن نسبت ان عمران بن حصین قال: ثم سلم" اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقوۃ اللہ بعبید نفیہ جعل یومہ خیراً من امسہ،

۱۳ پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالبدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں حکم تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے "فقال راۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم احق ما یقول قالوا نعم" (رج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین اذ فی ثلث فصحید کعبہ بن الخ) نیز مسلم (رج ۱ ص ۲۱۳، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فقال ما یقول ذوالبدین! قالوا صدق لم یصل الا رکعتین" رشید اشرف نفعہ اللہ بآلہ وعلیہ ما ینفعہ،

۱۴ بفتح السین الراۃ المسعرۃ الی الخروج وقیل بعنم السین سکون الراجح سرب کفقرہ وقفران ۱۵ مرتب عنی عنہ ۱۶ کافی المعجمین انظر الصحیح البخاری (رج ۱ ص ۱۶۳، باب یکبر فی سجدتی السہو) (رج ۱ ص ۲۱۳) ۱۷ مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قبول مختار کے مطابق مفسرِ صلوٰۃ ہے۔

بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متردک لصل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں نام لیا جائے؟
خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہے،
نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے
متردک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا،
چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر
عمل کیا ہے جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم وعلیہ السلام وعلیہم السلام

لہ قال النووي: قال ابن السی فی الصلوٰۃ اذا کثر فقیہان اشرہا بہ قطع المسند والمجہول بطل الصلوٰۃ وجہا
وامدا، وادانی فیہ وجہان کلام الناس حکما حکما النعمۃ وقال الاصح انہ لا یسل للحدیث الصحیح فی نکتہ ذی السیدین المجموع
شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) فعلى قول صاحب التتمۃ لایروہ الا اعتراض علی الشافعیۃ ۲. مرتب عفی عنہ
۵۷۵ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے نسخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین
کے واقعہ میں خود موجود تھے۔ (کما تدل علیہ الروایات نفی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۳) باب یکثر فی الجہد فی السہوم
وفیہم الکبر و عمر فباہ ان یکماہ۔ مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا
انہ حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بارے میں دریافت کیا یا تو انھوں نے ارشاد فرمایا
”انی جہزت یرأمن العراق باصحابہا واحقاہا حتی دروت المدیۃ“ پھر حضرت عمرؓ نے سر سے چار رکعات
ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاوی اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے
ہیں ”ذل ترک عمرنا قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا عملہ بخلاف علی نسخ ذلک عندہ و من ان حکم
کان فی تلک المحدثۃ فی زمنہ بخلاف کان فی یوم ذی الیدین“ پھر آگے امام طحاوی فرماتے ہیں ”وقد کان فعل عمرؓ بالاضافۃ
بعضہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضہم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰۃ
فلم ینکرہ ذلک علیہ لم یقول لولان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف افعلت“ انظر شرح معانی
الآثار (ج ۱ ص ۲۱۷) باب الکلام فی الصلوٰۃ امام طحاوی کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (صفحہ ۵۳۳)
میں مطالعہ فرمائیں ۱۳ رشید شریف تبینی عفا اللہ عنہ

۵۷۵ ان شئت ان تطالع البحت لمضامنا فطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۵۴۱) ص ۵۴۲ (۵۴۲) دکن میں اشکرنا

مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں ناز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان مسجد کے تلوث کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک حدیث نقل کی ہے، "عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليه يهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود" اس حدیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل ظاہر نے جو تے بہن کرنا پڑھے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی حجاب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ وشافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوث کا اندیشہ نہ ہو، اور جو تے پاک ہوں،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے، اوّل تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدّس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یحییٰ بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہے کہ "بعض الاثمة توقف في الاحتجاج بخبره" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفت یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہودی نصاریٰ جو تے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے، کما حقہ الشیخ العثماني في فتح الملقم،

اس کے علاوہ اوّل تو عہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو مسجد میں پاؤں

لہ عن سعید بن زید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل فی نعلیه، قال نعم

ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۱۵ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۱۶ الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثانی ص ۳۲، طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور فیصل آباد،

بروز طلب (الطبرانی فی معجم الکبیر) ورمز "ح" (صحیح) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: "عن ابی حمزہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خذوا زینۃ الصلوۃ، قالوا ما زینۃ الصلوۃ؟ قال البسوا نعلکم وصلوا فیہا" جس میں معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعل کا حکم بغرض زینت ہرگز نہ نکلتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو ط ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ حدیث ضعیف جداً "معارف السنن ص ۳۷۳ اور قاضی شوکانیؒ نے اسے الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المبیہۃ (ص ۱۲۲ ج ۱) میں ابن عدیؒ، حقیقیؒ، ابن حبانؒ اور خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

قنوت فی الصلوۃ کی تین صورتیں ہیں:-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوۃ الفجر اثنائاً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں دو رکعت نماز کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط انتخاب ہے، جیسا امام شافعیؒ اس کی نیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنبلیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں، البتہ اگر مسلماً نذر پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت برادر بن عازب کی حدیث باب اسے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب" نیز ان کا استدلال ان کی روایت

سلا ویم را ان الشوافع یقننون فی الفجر بعد الروح فی جمیع الساعات، ایدیم، لا، الام بقدر والفقہ دون و یمن علی حق اذا وصل الی قنوتہ فانک نفسی ولا نفسی علیک خافت الامام و اشار القدر بن بانسہم فی التراتۃ کذا فی السنن الکبریٰ ج ۱ ص ۱۷۷، ۲ عربیہ تجارۃ زادہ عن ذہب و معانیہ

۱۲ گویا صلوۃ صبح میں اس روایت پر عمل کرتے ہیں اور صلوۃ مغرب میں اس روایت پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے حق میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہے کہ امام عند الحنفیہ ۳ مرتب عن

سے بھی ہے ”ماز ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی النہر حتی فارقت
الدنیا“ شوافع کی ایک دلیل بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے؛ لانا اذکم
صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابوہریرۃ یقنت فی الركعة الاخيرة من
صلوة الصبح“ اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی ذرؓ کی حدیث ہے جو
عبد اللہ بن سعید المقرئ عن امیہ عن ابی ہریرۃ کے طریق سے مروی ہے، ”قال کان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اذا رفع رأسه من الركوع من صلوۃ الصبح فی الركعة الثانية رفع یدیه
فیقول: عوبدن، اللہم اهدنی فیمن ھدیت الیہ“

۱۵ سنن الرطبی ج ۲ ص ۲۱ کتاب البیۃ باب سبعة القنوت فی بیان موضع ۱۲ مرتب
کے بخاری شریف میں روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ مل سکی، البتہ بخاری شریف
ج ۲ ص ۱۰۹ و ۱۱۰ باب بلا ترجمہ، ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لاقرن
صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای لا یتکم ہا شبہ صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابتدع من صلوۃ، مرتب) فکان ابوہریرۃ
یقنت فی الركعة الآخرة من صلوۃ النہر وصلوة العشاء وصلوة البصر بعد ما یقول مع اللہ من حمود فیدعو للمؤمنین یلعن
الکفار“ اور علامہ غفرلہ عنہما نے اعلیٰ ج ۱ ص ۶۲ و ۶۳، باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ والقنوت
فی البصر لم یکن الا لتنازلہ) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”فیہ حکایۃ لصلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہ کانت عن النوازل
ذیہ وبعبر الکفار وہ القنوت بطن الکفار لم یکن اتباعا لما فی حدیث المتن قال ابوہریرۃ واصر رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم ذات یوم فلم یدر لم ذکرک۔ لہ ذلک فقال اودا تراہم قد ذروا اہم وقد تقدم فی کلام المجازی ان القنوت باللحن
علی الکفار لا یقول الشافعی بدو اہل الضالزم حل حدیث ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ علی حکایۃ الصلوۃ عند النوازل فحسب“
سنن کبریٰ ہیثمی ج ۲ ص ۲۰۶، باب الدلیل علی ان یقنت بعد الركوع) میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت
نفریاً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاد محترم کی تقریر میں مذکور ہے، ”یعنی وانہ لا اقرکم
صلوة الیہ“ لیکن اس کے آخر میں ”فیدعو للمؤمنین یلعن الکفار“ کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار
دے رہے ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید شمس تجار زادہ عن دہلہ و معانیہ،
کے فیہ التذیر ج ۱ ص ۳۰۶، طبع المکتبۃ الکبریٰ الامیریۃ بمصر) باب صلوۃ الوتر ۱۲ مرتب عنہ

حنفیہ وحنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، "لم یقنت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً" یقنت قبلہ والبعث لہ فی فرائع نے اس حدیث کو
ابرحمہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہلے کہ وہ کثیر الوہم تھے،
حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابوحنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم
عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے، اور یہ سند بے خباہت ہے،
پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تاہر حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں،
"انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ السبح شہراً یدعو علی رعل ذکر کون"
اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن ماسم کے طریق سے اس طرح روایت کیلے: "قلنا
لانس ان تو مایزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر فقال
کذا بوا انما قنت شہراً واحد یدعو علی حتی من احياء المشرکین،
یز حضرت انسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

۱۵ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰) باب الفتوت فی صلوۃ الفجر غیراً حد شاہد بن سلین قال سنا ابو حسان قال
شارک عن ابی حمزہ "عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ ۱۲ مرتبے عینہ
۱۶ امام ابوحنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "عن بشر بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت
فی الفجر طہراً شہراً واحد یدعو علی ذکر کون" لا بعدہ وانما قنت فی ذلک شہراً یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فی القدر ص ۱۲
واعلام السنن (ج ۱ ص ۶۹) باب اخفاء الفتوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان الفتوت فی الفجر یکن الا للنازلۃ ۱۲ مرتب
۱۷ کنز قال اشج ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتبے عینہ

۱۸ مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتبے

۱۹ علامہ ظہر امر عثمانیؒ (اعلام السنن ج ۱ ص ۵۸) میں باب اخفاء الفتوت فی الوتر و ذکر الفاظہ کے تحت
اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وقس ان کان حنیفاً لکن لم یتیم بکذب ام کذا فی التخصیص الجیر وقال
ابن القیم فی زاد المعاد وقس ان کان یحیی ضعف فقر وثقہ فہو ام قلت ہو حسن الحدیث ۱۲ مرتبے عینہ

۲۰ رواہ الطیب البغدادی فی کتابہ فی الفتوت، کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوۃ الوتر، نیز اسی مقام پر
علامہ طبعیؒ نے صحابہ ابن حبان کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکور حدیث کا
مفہوم لیا کرتی ہے: "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید بن ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم لا یقنت فی صلوۃ الصبح الا ان یدعو لغفران او علی قوم صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

تائید جوئی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا غنی لقوم اودعی علی قوم" صاحب تنقیح الحقیقین نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما ستاح الزیلعی فی کتابہ) (ج ۲ ص ۱۱۳، ۱۱۴ مرتب)

حقیقہ ایک اور دلیل اعلیٰ باب میں حضرت ابو مالک اشجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں "قلت لا یابایت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ربانی بکر و عمر و عثمان و علی بن ابی طالب ہمنابا لکوفۃ نحر من تعمس سنین اکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محمدؐ"

رہے شوافع وغیرہ کے اودہ قرعہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے اور لفظ "کان" استمرار و راسی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ" اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہے، سو ان میں قنوت سے مراد طول قیام ہے نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "انا انظر بکھ صلوۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابو ہریرۃ یقنت الخ" یہ روایت موقوف ہے "فلا حجة فیہ" باقی رہی ابن ابی ذرؓ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تفسیر کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الرایۃ بغیۃ الأملی فی تخریج الزیلعی میں ہے: "حدیث ابن جان نذر، قال الحافظ فی الدراری (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث، وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مشر و اسناد کل منہا صحیح ام رشید اشرف نعمۃ الشریعہ علیہ و علیہ ما ینفعہ۔"

۱۔ باب فی ترک القنوت ص ۷۹، یہ روایت ترک قنوت فی الجمر سے متعلق ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ روایت منہا صحیح ہے، جیسا کہ ابن حجرؒ نے تصریح کیا، اسی ہی حدیث کے الفاظ آتے ہیں "و دیکھو (حدیث) السہوی الصلوۃ باب ما جاز فی القنوت فی صلاۃ الجمر ۴ مرتب عاقلہ اشرف علیہ سنن دارقطنی وج ۲ ص ۳۹) باب صلاۃ القنوت الخ ۱۲ مرتب

۲۔ دلائل ان صلوۃ الصبح الطول الصلوۃ قیامنا، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاز فی طول القیام فی الصلوۃ کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گزر چکی ہے "قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم انی الصلوۃ افضل و قال طول القنوت" اس حدیث میں، جمہور کے نزدیک طول قنوت سے مراد طول قیام ہے، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطول القیام فی الجمر حتی فارق الدنیا" مرتب فی ص ۷۹۔

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے، ۴۔ مرتب

کی روایت سورہ ضحیٰ، الضعیف عبد اللہ المقبریٰ سنانہ علیہ ابن الہمام فی النسخہ خلاصہ شوائع کے پیش کردہ دلائل یا قسداً سمج نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر ان میں قنوت سے مراد وہ قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طویل قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوائع کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے ناسخ ہے، لیکن جواب محل نظر ہے، واللہ اعلم۔

قنوت نازلہ قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستون ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

۱۵ (رج ۳۰۷) فقال: والجواب: أولاً ان حديث ابن أبي ذريك الذي يرويه في مطلوبهم ضعيف فائدة لا يكتف بها لشد هذا انتهى۔ نیز خود حافظ ابن حجر تمیض المعیر (ج ۱ ص ۲۴۹) تحت رقم الحديث (۱۷۷) میں مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقریٰ کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "قال الحاکم صحیح" ویس کما داں فهو ضعیف لاجل عبد اللہ فلو کان ثقت لکان الحديث صحیحاً الخ ۱۲ ویشاد ثروت یسعی عنی عنه ۱۵ واما جابہ بعض علماءنا من ان قنوت الفجر منسوخ، فغير معتبر لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما امر بترك الدعاء عليهم لانه كان على خلاف قانون رحمة ولما كان المقدري اكثرهم موالا لاسلام في وقتهم فهناه اللہ تعالیٰ عن ذلك لان ترك القنوت في الفجر كيف لو كان الامر كذلك لم يجر القنوت عندنا في النازلہ ايضا مع انه مذموبه على خلاف ذلك ۱۲ كذا في الكوكب الدرري (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا اللہ تعالیٰ عنه

۱۵ اعلم ان الكلام في قنوت النوازل في مواضع

الاول، ان محلة صلاة الفجر سنة ام الجبرية او الصلوات كلها،

الثاني، كونها بعد الركوع او قبلها،

الثالث، كونها سرّاً او جهراً،

الرابع، هل يقتت المؤمنون او يؤتمنون؟

الخامس، هل يؤتمنون سرّاً او جهراً؟

السادس، هل ترفع الايدي قبله ام لا؟

السابع، هل يبرأ ام لا؟

الثامن، هل يصح اليدين حال قراءته ام يرسلهما؟

بَاب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ لِعِطْسٍ فِي الصَّلَاةِ

صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعلت قلت: "الحديث
حمد أكثر أطيباً مباركاً فيه مباركاً عليه كما يحب ربنا ويرضى"، فلما صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرفت قال: "من المتكلم في الصلوة؟" إل
وفي آخر الحديث "فقال النبي صلى الله عليه وسلم، والذي نفسي بيده
لقد ابتدأها بضعة وثلاثون ملكاً يبعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ
چینک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گناہ
ہے، اس طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی،
لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاقل کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن
اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا
یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ
تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں
(بیشمار غلط فہمی گذشتہ) قنٹ شہر ایدو طیبہ ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنن حتی فارق الدنيا لفظ
النسابة یوری۔ وصفي الحديث عندنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يقنن عندنا لانه حتى فارق الدنيا لم يزل
عليه لفظ "يدعو طيباً"۔

یہ علامہ ظفر احمد عثمانی قدس سرہ "اعلام السنن (ج ۱ ص ۶۴) میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا في افعال
الصحابه فوجدناهم قننوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في الغجر فخرج جانب شريحه عندنا لانه لم يزل يقنن
ذالك الا في الغجر فبعضنا ان القنن يما سوا من الصلوات نسوة مطلقا ولا يقتوا فيما سوا الا في الغجر فبعضنا
له جبر الرزاق عن الثوري عن شعور عن ابراهيم قال: انما عطست وانت تقضي فاحمد في نفسك ۱۲ مصنف عبد الرزاق
(ج ۲ ص ۳۲۶ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس في الصلوة ۱۲ مرتب غفر له

۱۵ قال الشيخ النوري رحمه الله في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم اقف على هذا الطريق اللهم الا ما ورد في حديث
ابي ايوب عند الطبراني، وفيه: "فكنا الرجل ورأى انه قد نكح من رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كرسبه، فقال
من هو؟ فانه لم يقل الا صوابا۔ فقال الرجل: انا يا رسول الله! قلنا ارجو حب الخير" ذكره في العتج،
(۲ - ۲۳۸) ۱۷ مرتب غفر له۔

جو میں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہر کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سودہ و حقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔
 رای تثبیت ماطس یعنی کسی جھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفید صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ التَّهَنُّدِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس في آخر صلوٰۃ قبل ان يسلم فقد جازت صلوٰۃ، یہ حدیث سلام کے کرن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الامامہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدیث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنکر کرتے ہوئے سلام پیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیث باب کو امام ترمذی نے عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیر راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تصحیف کی ہو وہاں بعض نے

لہ وکن لوقال لنفسه، یہ معک اللہ یا نفسی، لا تضلانی یکن خطا بالفسیو فلم یعبرن کلام الناس کما فی البحر، انظر معارف السنن (۴۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

تہ نہیب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال، تمت صلوٰۃ ہذا المعنی من غیر کراہیۃ و مذہب ابی حنیفہ ان من ہنقہ المحدث بعد التہنید یجب علیہ ان یوضأ و یثنی ثم یسلم کن احدث عمد فیب علیہ ان یعيد الصلوٰۃ۔ کذا فی معارف السنن (۴۶ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

تہ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحلیلہا التسلیم" (ترمذی ۱۶ ص ۵۵۔ باب ماجاء فی تحسیر الصلوٰۃ وتحلیلہا ۹ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

"درک ترمذی ۱۶ ص ۴۹۵) میں گنجلکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

تہ کہیں بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۳ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی گئی ہے۔ لہذا یہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے کرن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کتاب مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترکیب جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی ۔ چنانچہ فقہا کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلی پر کسی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا معتذر یا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے ۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے ۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اِذَا بَتَلْتَ التَّعَالَ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ ۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تحقیق میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے انہی میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے ۔

لہٰذا کسی بن حین و احمد بن مارح و یعقوب بن سفیان وغیرہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ۔ و رأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ و یقول ہو مقارب الحدیث ”معارف السنن ج ۲ ص ۳۴“ ۱۲ مرتب غنی عنہ

تہ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے ۔ ان طرق متعدد کے تفصیل کے لئے دیکھئے مستدرج معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۴) باب السلام فی الصلوٰۃ بل یومن فروضہا و من مستنبھا ۱۳ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ ۔

تہ علامہ زورق معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ الماتق علیہ الصراح ولا فی زوائد البیہقی ولا فی کنز العمال ولا فی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایۃ (ج ۲ ص ۱۷۷) یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اذا بتلّ التّعال فلو انی الرحال“ و متعلق مادہ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۷۷) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادہ ”نعل“ ۱۲ مرتب غنی عنہ ۔ ۱۷ (ج ۲ ص ۳۱ رقم ۵۶۵) کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷)، باب الجماعة فی التلیۃ المطیرۃ میں ایک حدیث حضرت ابوالملیح سے مروی ہے: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ واصابتنا سماء لم تبیل اسافلنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رجالکم“ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرجال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر انفراداً جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اترتا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ پھانے سے اس کے ممانع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہو کہ دابہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخین صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت ”فَإِنْ خِفْتُمْ فِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا“ سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت ”وَإِذْ كُنْتُمْ فِيهِمْ فَاقْتُمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ حالت (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی ”فِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا“ انفراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

لہ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۳ مرتب

لہ سورۃ نساء آیت ۱۰۲ - ۷ مرتب

لہ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، ”پس اگر دروتم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ رہائی نہ ملے“

درست نہیں ہو سکتی ہے

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔
ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ : انھد کا نوا مع السنہ
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فانتھوا الی مضیق فحضرات الصلوۃ فمطہر والسماء
من فوقھد والبلۃ من اسفل منھد فاذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و
هو علی راحلۃ فقتل علی راحلۃ فعلی بعد یومئذ ایماء اس میں صلی بعد
نماز باجماعت پر مدالت کر رہا ہے شیخ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی منزل
میں دو راوی شاکل فیہیں ، ایک عربی الریح جن کو بعض مؤرخین ضعیف کہا ہے ، دوسرا یزید بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی
التقریب ، اہل ابن حبان نے ان کو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک
مجهول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں کما مر فی المقدمہ ۔ لہذا اگرچہ علامہ نووی نے اس حدیث کو حسن
قرار دیا ہے ، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو
ترک کیا جائے ۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے ، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور
امامت نہیں تھا ، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفرادی نماز پڑھنے میں بھی آگے لگایا ،
اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں ، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے ۔ جہاں تک بغیر امامت کے
لگے بڑھنے کا تعلق ہے ، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدہ تلاوت میں سنون یہ ہے کہ
تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے ، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں ۔
اور صلی پنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معاً مراد ہے ، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

دقیقہ حاشیہ صفحہ گزشتہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی تکنیک وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر
چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کر د ، لہذا " رجال اور کبان " کا حکم اس حالت میں ہوگا جو
حالت جماعت کے علاوہ ہوگی والہ اعلم ۱۲ مرتبہ تجاوز اللہ عن زلہ و معاصیہ ۔

۱۔ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر مدالت ہوتی ہے ،
اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا ۔ ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاۃ قبیل باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلم ہو کہ آپ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپ نے بطور بیسوق نماز پڑھی۔ لیکن صحیح مسلم کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”شتمہ صلی بنا“ یہاں اس جملے کے سوائے مستی معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہو۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْاجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ اَنْتَ كَلَّفَ هَذَا اَوْ قَدْ غَضِبَ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ ؟ قَالَ اَفْلَا اَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا ؟

تنبیہ :- حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاد محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجودہ تیسری مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعين۔ مرتب عبداللہ عنہ۔
قوله: ”وَقَدْ غَضِبَ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے ؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلاف اولیٰ مراد ہے (کما ذکر فی العبدۃ ج ۲ ص ۶۰۱) عن بعض العلماء

لہ النظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین۔ ۱۲ مرتب

۲ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم لبك وركبت فانتبهنا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبدالرحمن بن عوف وقد ركع بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب بنا خروفا وما اليه فلي بهم فلما سلم قام النبي صلى الله عليه وسلم وقت فركبت الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عنی عنہ
۳ حدیث اسحاق بن ابراہیم و علی بن خشرم جعفا عن عیسیٰ بن یونس قال اسحاق اخرنا عیسیٰ بن یونس قال حدیث الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن مشقة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴ وفيه اقوال أخر تمجد بها في شفاء القاضي عياض في الباب الاول من القسم الثالث في فصل خاص كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عنی عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقلد مشہور ہے ” حسنات الابرار سیئات المقربین “

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر
مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحث آتا ہے ، اس بابے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ، عمدہ ہوں یا سہواً معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے ۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں ۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاء کے اقوال افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاء ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہو تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاء سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا ، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے و گزر کر دیا گیا ۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام ، حضرت نوح علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان پر گزیرہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے ، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجہ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا ۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہہا جاسکتا اور یہ وہ نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا ہو و نسیان ہو سکتا ہے ۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذہبت الاشربة الى تبوز صدر العفا ثم من الانبياء سوا بعد النبوة ايضاً ونقل التقي السبكي عن الماتريدية

تجديد بعد النبوة كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عن

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفوروں و معسومین لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دُنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگا) آگے بڑھ سکیں۔ چنانچہ علامہ خفاجی ”نسیم الریاض“ (ج ۴ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمه الله تعالى لم يخبر الله احداً من الانبياء عليهم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرة ولذا قالوا في الموقف: نفسى نفسى اذهبوا الى محمد فقد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر“ (کذا فی معارف السنن ج ۴ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اکون عبدًا اشکورًا“ علامہ زحشری کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ مخوف نکلتے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”اَأتَىٰ بِصَلَوٰتِي فَلَا اَكُونُ عَبْدًا اشْكُورًا“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اکون عبدًا اشکورًا بالکثر العبادۃ“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثر عبادت سے عبد شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) و معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹ الی ۵۱) بتغییر و زیادة من المتبعین عفا الله عنه

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ أَوَّلَ مَا يُحَاجُّ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

اِنْ اَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ اِنَّ اسَ حَدِيثَ سَ مَعْلُومَ هُوَ تِلْكَ هَ كَ قِيَامَتِ مِثْلَ سَبَّحَ
پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب، الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے:

”اول ما یقضى بین الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما یحاسب به العبد الصلاة. واول ما یقضى بین الناس فی الدماء.

فان انقص من فريضة شيئاً قال الرب تبارک وتعالى انظر واهل لعبدی من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کت نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کفایاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہو اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوة کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرقؓ سے مرفوعاً مروی ہے: من صلی صلاة لم یتمها زید علیہا من سبحة ۷۰ علامہ شبلیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدتاً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۔ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المماریۃ، (باب) تعظیم الدم، عن طریق سرح بن عبدالوہاب سلمیٰ الخی قال حدثنا اسحق بن یوسف الارزق عن شریک عن عاصم عن ابی وائل عن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اول ما یحاسب الخ ۱۲ قد تعبت فی نقیض ہذا الحدیث وفزت الآن فالحمد للہ، رشید اشراف عفی عنہ ۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۳ مرتب عفی عنہ

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۴ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کر دے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ كَعْتِ الْفَجْرِ الْقَلَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرمایا ہے ہیں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورہ کافرون اور سورہ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً جسر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیدؒ کی روایت نقل کی ہے کہ شعث اباحنیفہ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جنائین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت میں محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاوت فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح ہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثود ہے ان کے بارے میں الجہد الرائق (آخر صفحہ الصلاة، قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

سچر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۳۸) میں مینقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ كَعْتِ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے اُن فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب ہے کہ فجر کی

لے عن ابن عمر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الركعتین قبل الفجر یقول یا ایہا الکفرون قتل ہوللہ احدکم

۱۰ سرخ مانی الآثار درج ۱ ص ۱۶۶) باب التمرارة فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمر قال حدثنی محمد بن شعاع عن علی بن زیاد ۱۰ مرتب علی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد و امام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے، اور در مختار اور بخاری میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے، لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک تو یہ بات نہیں چلتی۔ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ اس میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کانت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كانت له اتي حاجة فكمتمني والا خرج الى الصلوة. معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپؐ بات نہ کرتے تھے اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رُكْعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا لركعتين، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدونہ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب جس میں صریحہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے، حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیخیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۶۳) ۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التقل بعد طلوع الفجر ماعدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی برصفاً سندہ)

امام ترمذی کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفین
 حافظ زیلعی نے علامہ ابن دقیق العید سے نقل کر کے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی اس معروف حدیث سے بھی مجہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : "لا ینعن احدکم (واحداً منکم) اذان بلال من صحوہ فانہ یؤذن (او ینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینتبه ناشمکم؟" وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعی نے جو از تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہ سلمیٰ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یا رسول اللہ ! اسی اللیل اسمع ؟ قال : جون اللیل الآخر ، فصل ما شئت ، فان الصلاة مشہودہ مکتوبہ حتی تصلی القسم (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحب نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد ص ۱۱۱ ج ۳ و ص ۲۸۵ ج ۴ میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : ای الساعات افضل ؟ قال : جون اللیل الآخر ، ثم الصلاة مکتوبہ مشہودہ حتی یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا رکعتین حتی تصلی

(جہ حاشیہ مقرر شدہ) جو امام ترمذی نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے کذا فی الزیلعی علی الہدایۃ اسی نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۱۰ الفظ المسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحب رکعتی الفجر والحلت علیہا ثم واخرجا البخاری بتجیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب الطلوع بعد المکتوبۃ و باب الركعتین قبل الفجر واخرجا النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوۃ بعد طلوع الفجر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۱۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب العیام ، باب بیان ان الذخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ثم ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا كانت الشمس مرتفعۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۱۳ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیب باب بآخرة الصلوۃ الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۱۴ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد تفل کی اجازت نہیں۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَضْطِجَاعِ بَعْدَ رُكْعَتَيِ الْفَجْرِ

اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه، فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ سنن تشریعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعبیر کی بنا پر آپ کچھ دیر آرام فرماتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے۔ بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشریعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر پھیر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنت تشرعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہوئے۔ شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه“ کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

لہ سند احمد میں مرو بن کعب یا کعب بن مرو سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”الصلوة مقبولة حتى يطلع الصبح ثم لا صلوة حتى تطلع الشمس الخ“ نیز ہی مفہوم کی ایک روایت مجتہد اہل کبیر می حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم الصلوة مقبولة حتى يطلع الفجر لا صلوة حتى تكون الشمس قد رجع او من الخ“ انظر

مجمع الزوائد ۲۶۰ ص ۲۶۵ و ۲۶۶ باب النبی عن الصلوة بعد العصر وغیر ذلک ۳ رشید اترش عن

۱۵ الضحیٰ بعد رکعتی الفجر وتختلف فیہا الصحابة والتابعون ومن بعدهم فی ثانیة اقوال، الاول انہا سنة والثانی انہا مستحبة والثالث انہا واجبة لا تمنع صلوٰۃ الفجر بدونها والاربع انہا بدعة والخامس انہا خلاف للاولی والثانی انہا ليست بمقصودة لذاتها وانما الغرض الفصل بالضحیٰ وادریثا وغیر ہما والثانی انہا مستحبة فی البیت واول المسجد والثانی انہا مستحبة لہم یقوم باللیل للاستراحة لا مطلقا، فمن یزید تفصیل الاقوال فلیطالع معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸) والی ص ۱۲۷ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ احسان میں سے ہیں لیکن اعش سے ان کی روایات مشکوک ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ”کان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم اذا اطلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤمن فیؤذنه بالصلاة ثم یضطجع لسنۃ ولكنه کان یدأب (الدأب معناه الجذ والتعب ۱۲ مقب) لیلہ فیستریح“ اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں میں قول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے ”بدعت“ قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعودؓ و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے مجہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳ رقم ۳۷۲۲) باب العجۃ بعد الوتر و باب النافۃ من اللیل ۱۲ مرتب عن عتہ
 ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن جریرؒ ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اخبرنی من اصدق ان عائشہؓ قالت الخ“ انظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳) باب العجۃ بعد الوتر رقم ۳۷۲۲
 ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب ضرور رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸) ۱۲۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطباع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی ذئبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعبہؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے نقل کیا ہے کہ یہ لینا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطباع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہو کرتا تھا۔ حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطباع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشریعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَوةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل قوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۔ کافی روایت عائشہؓ اتی ذکر الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال: وقد روی عن عائشہؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطبع علی یمینہ " مرتب عنی عنہ

۲۔ کافی الموطا للامام مالکؒ ص ۱۰۲، صلوٰۃ ابنی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر (مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہؓ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطبع علی شقہ الا ین ۱۲ مرتب عنی عنہ

خفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہاء صحابہ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل میں :

۱۔ طلحہ بن اویس میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں : ”ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔“

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابيہ حين دعاهم سعيد بن العاص دعا ابا موسیٰ وحذيفة وعبد الله بن مسعود قبل ان يعلى الغداة ثم خرجوا من عنده وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد الله الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل في الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں : ”جاء عبد الله بن عباس والامام في

سنة كرواية عاكشة ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على شيء من النوافل اشد معابة منه على ركعتين قبل الصبح۔ وترواية اخرى عن ابي رافع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من النوافل اسرع من ابي الرزين قبل الفجر وترواية اخرى عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ركعتي الفجر خير من الدنيا وافيها وترواية اخرى عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في شأن الركعتين عند طلوع الفجر لهما احب الى من الدنيا جميعا۔ انظر لهذه الاحاديث الشريفة ”الصحيح“ للامام مسلم رحمه الله تعالى (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب ركعتي سنة الفجر والمحت عليها وتحفيضا والمحافظة عليها وبيان ما يستحب ان يقرأ فيها۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے : قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تشد عوا ركعتي الفجر ولو طردتك الخيل ؟ رواه احمد وابوداؤد واسنؤله صحيح۔ انشأ السنن من باب في تأكيد ركعتي الفجر ثم رشيد اشرقي عنده (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرزبل يدخل المسجد والامام في صلوة الفجر ولم يكن ركع ايسر كج الا يركع ۱۲ مرتبة عن ابنه ثم مخرج۔ حافى الآتار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرزبل يدخل المسجد والامام في صلوة الفجر ثم امام طحاوى اس روايت كوقفل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : فهذا عبد الله قد فعل هذا ومعه حذيفة وابو موسى لا يكران ذلك عليه فذلك علي موافقتهما اياه۔ اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی معتنق میں الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۴ رقم ۴۰۲۱) باب هل يصلى ركعتي الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتبة عن ابنه ثم طحاوى (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرزبل يدخل المسجد والامام في صلوة الفجر ولم يكن ركع ايسر كج الا يركع ۱۲ مرتبة

صلوة الغداة ولدین، صلی الرکعتین، فصلی عبد اللہ بن عباس الرکعتین خلف
الامام ثم دخل معهم ۴

۴ — طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : "انہ کان یدخل
المسجد والناس صفوف فی صلوۃ الفجر فیصلی الرکعتین فی ناحیۃ المسجد ثم
یدخل مع القوم فی الصلوۃ ۵

۵ — طحاوی ہی میں ہے کہ ابوعثمان نہدی فرماتے ہیں : "کنا نأتی عمر بن الخطابؓ
قبل ان ینصی الرکعتین قبل الصبح وهو فی الصلوۃ فنصلی الرکعتین فی آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم فی صلوۃهم ۶

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قرأت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعی بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھراؤ مسجد کی کوئی
تفریق نہیں ہے۔ دوسرے "آلہ المکتوبہ" کے الفاظ میں صلاۃ فائزہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوۃ کے بعد فائزہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ
حدیث عام خض عن البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۱۲ (ج ۱ ص ۱۸۲) باب الرکعتین فی صلوۃ الفجر

۱۳ حوالہ بالا ص ۱۲

۱۴ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہے : "عن نافع ان ابن عمر بن ابیہوس اللبح اذ سمع
الاقامۃ فصلی فی النجوة رکعتی الفجر ثم خرج فصلی مع الناس، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام یصلی ولم ین رکعہا، وظل
مع الامام، ثم یصلیہا بعد طلوع الشمس" مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۲۳ رقم ۴۰۱۹) باب ہل یصلی رکعتی الفجر
اذا قیمت الصلوۃ ۱۵ مرتب عفا الشرح

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے ؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیعت کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“، اسناد موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ، ولا رکعتی الفجر“ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ تَفْوِئُهُ الرُّكْعَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتِهِمَا بَعْدَ صَلَاةِ الْصُّبْحِ

خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقيمت الصلوة فصلت (ای علی قیس) معہ الصبح ثم انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوجدنی اصل فقال مهلاً یا قیس اصلوتان معاً ؟ قلت یا رسول اللہ ! الی لہ اکن رکعت رکعتی الفجر، فلا فلا اد شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا بائس اذن“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں روگئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فکنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے

لہ (ج ۲ ص ۲۸۳) باب کراہۃ الاشتغال بہما بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۲

لہ قولہ ”مهلاً یا قیس“ قال الشیخ (الانوار النکثری) بل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروع فی الصلوة اور بعدہ او عندہ ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السلیم فتعین الثانی وہ ہواظافہ ہر فعلہ قصد الذاب الی بیتہ بعد الفراغ فقال لہ مهلاً فحناہ : کففت فاستوقفہ . معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) مرتباً فاذا انشروا لہ سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۸۰) باب ماجاء فیمن فاتتہ الركعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقتضیہا ۔

۱۲ مرتب عنی عنہ

الفاظ اور بعض میں ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ولفعلک شیئاً کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمایا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۳۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اتیت الصلوٰۃ ۴ مرتب عن عی عنہ
۲۔ حضرت علامہ بخاری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: ”قال شیخ (الانوار الکثیر) وفی بعض الروایات ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ولم اقف علی روایۃ ”فعلک“ فلیتفر من خرجہ اھ

المحدث احقر مرتب کو ”روایت فمک“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں ”باب فی رکعتی الفجر اذا فاتتہ“ کے تحت مل گئی۔ ”حدثنا مہم قال أخبرنا عبد الملک عن عطاء بن رباح عن ابی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح قلما تقضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الرکعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یأتان الرکعتان؟ فقال یا رسول اللہ حیث وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن صلیت الرکعتین قبل الفجر فکرت ان اصلیہما و انت تعلمی فلما قضیت الصلوٰۃ قت فصلیت الصلوٰۃ ففعلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمرہ ولم ینہہ۔“
غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بخاری قدس سرہ کو نہ مل سکا، وجہ یہ تھی کہ اس روایت کی تائید کے قوت

ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ و دیگر روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، بخاری اس بات کا تاخیراً اس میں بھی ہوتا ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد ”باب ما جاز ان صلوٰۃ اللیل معنی مثلاً“ کے تحت شرح میں امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بخاری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الرازم: لیس عندنا المصنف ”و یحیی معارف السنن (ج ۴ ص ۱۱۰) ۱۲ رشید اشرن تجاواللہ عن زللہ ومعانیہ۔“

۳۔ اس معنی کی چند احادیث پیش خدمت ہیں،

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطابؓ وکان متبہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعدا من زحۃ تغرب الشمس رواہ الشیخان۔
(۲) باقی حاشیہ پر ملاحظہ ہو۔

معنی متواتر میں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعدما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفسر ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمر بن الخطابؓ عام "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأسناد هذا الحديث ليس بمتمم" "وہ سکتا فلا اذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجْعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن العلقمة بعد الصبح حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

ومعنى وعن عمرو بن عبس السهمي قال قلت يا نبي الله ! انبرني عما عليك الله وأجبهته أخبرني عن الصلوة قال : صلي صلاة الصبح ثم اقم من الصلاة حتى تطلع الشمس ثم رواه مسلم واحمد .

طابع لهذه الاحاديث المباركة " اشعار السنن " للفيومي (ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب كراهية التطوع بعد صلاة العصر وصلاة الصبح " مرتب عاقله الله

باب ما جاء في اعادتها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۷) ۱۷ مرتب علی غنہ
باب ما جاء في اعادتها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۷) ۱۷ مرتب علی غنہ

سنة ثلث عشرة برز (دع) ۴ " تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۵، رقم ۶۱۳) ۱۷ مرتب علی غنہ
تبعه راجع لتحقيق قوله فلا اذن آنچه للاقرارام للائكار معارف السنن (ج ۳ ص ۹۵ تا ۹۶) ۱۷ مرتب علی غنہ

بعد ہا رکعتیں۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف ہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴۴ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعد ہا۔"

جہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دل میں مثلاً :-
حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابو ایوب انصاریؓ: "قال اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ! انک تدمن ہولاء الاربع رکعات فقال یا ابا ایوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تر تجت حتی یصلی الظہر فاحب ان یصعد لی فیہن عمل صالح قبل ان تر تجت فقلت یا رسول اللہ! اوفی کلمت قرأۃ قال نعم قلت بینہن تسلیم فاصل قال لا الا الشہد۔"

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر و ۱۵ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ میں، "باب ماجاء فی ثنتی عشرۃ، کثر من الرکعتۃ" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم ثنتی عشرۃ رکعتہ بنی بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیہما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت ۳ کے تحت مروی ہے قال: حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیہا بالیس والنہار، رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعد الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ العز و لدنہ

۱۵ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) بالتطويع باللیل النہا کیف ہو ۱۲ ترتب ۱۵ قولہ اذن ۱۵ اذن لشیء ہمیشہ کرنا ۱۲ اذرت غنی
۱۵ علی البنا للفعول آخو جیم ای نلن تخلق ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۵ "باب آخر" بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۲ ترتب

اربع بعدھا حرمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ: قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شائس علی اثنی عشر رکعة فی الیوم واللیلۃ دخل الجنة اربعاً قبل الظہر و رکعتین بعدھا و رکعتین بعد المغرب و رکعتین بعد العشاء و رکعتین قبل النحر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ بابؓ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظہر صلاہت بعدھا“

مذکور بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مننون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دو نقلیں تھیں جو آپؐ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی ہی میں عبد اللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں ”سألت عائشۃ عن صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: کان یصلی قبل الظہر رکعتین وبعدھا رکعتین“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ ”اربع رکعات قبل الظہر“ اور رکعتین قبل الظہر دونوں ازین الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلہ تھیں اور دو صلوة الزوال یا پھر تحمۃ المسجد۔

حافظ ابن حجر طبرسی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب آخر

عن عائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

لہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم واللیلۃ ثنی عشر رکعة سوی المکتوبۃ الی ۱۲ مرتبہ عنی عنہ
عہ ثابریا بر مشاہیر، المشاہیر الموصوفین علی الفعل والقول و ملازمہما، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

عہ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۳ مرتب

عہ (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۳ مرتب ۵۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۵) ۴۱۲

قیس الظہر صلاہن بعد ہا، اسی حدیث کے مطابق جہور کا مسئلہ ہے کہ اگر ظہر سنن قبلہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں خفیہ کے دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتیں سے پہلے ہوگی دھدا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون۔ دوسرا قول جو خود امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتیں کے بھی بعد ہوگی۔ یہی قول مفتی محمد امجد علیہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظہر صلاھا بعد الرکعتین بعد الظہر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينها بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعه من المسلمين والمؤمنين، "بالتسليم" سے مراد سلام معروف نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما تہ علیہ الترمذی۔

مرحمہ اللہ! اُمّ اُصلی قبل العصر أربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سنن ووافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول نہ سنن ابن ماجہ (۸۰) باب من فاتته الاربع قبل الظہر، ابو عبد اللہ امام ابن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں: لم يحدث به الا قيس بن شعبة "بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، ح ۱۲۹) میں تحریر فرماتے ہیں:

قیس بن الرزيع الاسدي ابو محمد الكوفي صدوق تغير لما كبر "۳ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھر جا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھر میں پڑھنا افضل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّطَوُّعِ بَسْتَ رُكْعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم ی تکلم فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلۃ الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلۃ الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیف لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا مَخْرَجْنَا النِّجَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعِشَیِّ وَالْاُشْرَاقِ اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: وَالطَّیْرُ مَحْمُودَةٌ لِّکُلِّ لَکَ اَوَّابٍ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاۃ اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبی نے شرح منیہ کبریٰ میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے، من صلی بعد المغرب بست رکعات کتب من الاوابین، و سلا: اِنَّهُ

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (۲ ج ص ۴۰۶) باب من کان یصلی بارای صلوۃ الضحیٰ میں حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ الضحیٰ فقال صلوۃ الاوابین اذا رقت النفل من الضحیٰ“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (۲ ج ص ۴۰۸) پہلی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال اوصانی خلیلی ان صلی صلاۃ الضحیٰ فانہا صلاۃ الاوابین“ نیز مصنف (۲ ج ص ۴۰۸) ہی میں باب اسی ساعت تسلی الضحیٰ کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رأیہ یصلون الضحیٰ عند طلوع الشمس فقال ہلاکوا حتی اذا کانتم اس قد رکت اور محین صلوۃ فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۲ رشید اشرفی سبغی تجاوز الشرح ذوقہ ۱۵ آیت ۵۱ سورۃ ص ۳۰۵ ترجمہ تحقیق مسخر کیا ہم نے پہاڑوں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے : (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدین) ۱۲ مرتب علی عند

۱۱ آیت ۵۱ سورۃ ص ۳۰۵ ترجمہ: ”اور جانور اکتھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۲ یعنی غنیۃ المسلمین فی شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، فصل فی النوافل، طبع ہسبل کٹر می لاہور پاکستان ۱۲ مرتب علی عند

كَانَ لِلَّهِ ابْنُ عَفْوَرًا بِمَعْلُومَاتِ بْنِ فَرَاتٍ بِرُكْعَةٍ اس کا کوئی ماخذ کتب حدیث میں نہیں ملا بہر حال ! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کئے گئے چھ رکعات شمار ہوں گی ؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں ، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں ، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دونوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله وبعد العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک روایت میں سے ہیں ، اور دو نقلیں غیر راۓ ہیں ، دو راۓ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے ، اور اس کے ساتھ دو غیر راۓ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے : فصلی التبتی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلى أربع ركعات ثم نام ۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی ، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر روایت میں بالترام ذکر کرتے ہیں ۔ کبیری شرح منیۃ المصلیٰ میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء اربعاً کا نماز تہجد من لیلتہ الہ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے ، لیکن علامہ نویریؒ نے معارف السنن

۱ (ج ۴ ص ۱۱۳) مرتب

۲ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے ، من صلی ما بین المغرب والعشاء فابا من صلاة الاوامین ،

دیکھئے صحیح الجواز (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳ (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعقۃ باللیل ۱۳ مرتب عفی عنہ

۴ (ج ۴ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المعصوب ۱۷ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظہار اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاۃ لمن شاء۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلتہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

لے احقر مرتب و نگار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے ”عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی قبل الظہر اربعاً کان کانتا تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء رکعتین من لیلتہ القدر“ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بخاریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظہر اربعاً“ بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ واما الاربع قبلہا راحی العشاء، فلم ینکر فی خصوص حدیث کن یستدل بہ بعوم ما رواہ ابی جاعۃ من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ انہ علیہ السلام قال میں کل اذانین صلاۃ میں کل اذانین صلاۃ ثم قال فی اثنائہ لمن شاء۔ فبذا مع عدم المانع من التفتل قبلہا یغید الاستحباب لکن کو نہا اربعاً یتشی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عندہ فیصل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً لاسطلاح علی الکامل فاما ووصفا۔ دیکھیں شرح منیۃ المصلی (ص ۳۸۵، طبع سبیل اکیڈمی لاہور)، فصل فی السنو اقل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر ہوائے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاۃ الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظہر اربعاً“ کی جگہ من صلی قبل العشاء اربعاً، روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ماجاء فی الصلوۃ قبل المغرب۔ ۱۱۔ مرتب غنی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے، جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گزر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

باب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي؛

عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: "مَثْلُوةُ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي"۔
اس حدیث کے مطابق جہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعت کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثاً (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۲) میں "باب المثنی علی الکوثر عین الاذانین فی کل صلوۃ والركعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۳) میں "باب من جعل قبل صلوۃ المغرب رکعتین" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند کل اذانین رکعتین ما خلا صلوۃ المغرب (وفی البیہقی) " ۱۲ مرتب بقرۃ اللہ بعبوب لنفسہ

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ما جاء فی الصلوۃ قبل المغرب ۱۲ مرتب
۳۔ قولہ "صلوۃ اللیل مثنی مثنی" ہذا الجملة مفیدۃ للقصر بحکم المبتدأ فی الخبر فحسد الشافعی علی ان القصر للافضلیۃ وکذا حملہ الجہود وکافی فی الفقہ " (ج ۲ ص ۳۹۸) وقال مالک: القصر لیسان الجواز ای لا يجوز غیر ذلک باللیل وکذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) مرتب عفی عنہ

۴۔ بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں مگر احکام ابن دقین العسید فی شرح العمدة والعسراقی فی شرح التقریب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۳) باب یتیم صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، ومعجم مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں ترمیم تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نَزْلِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يدعوني فاستجب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيئ الفجر، حدیث کا منشاء تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گزرنے پر سمار دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الآرا کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان بحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل لے کر ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں:

۱۔ پہلا مذہب مشہد کا ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

۱۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قال الله عز وجل اذا تقرب عبدی منی شبرا تقربت منه ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربت منه باعاً او (قال) بوعاً واذا اتانی منی امیۃ ہرولۃ، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فعل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۳ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے

۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم میں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتقاناً بالخصوص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں خوض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”موقوفہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متشککین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم سرگز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو ”مؤولہ“ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمالاً بے تکلف ہوتی ہیں، اور بعض حضرات دور از کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متشککین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض شخصوں نے دونوں میں اس طرح قطعیتی دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شحرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”ایوانیت والجمہر“ میں (ص ۱۰۴ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہر جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفات باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو انصوں پر مبنیٰ لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرائی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بداعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف ہے | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو سبھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاز اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قطعہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی مشریح کی، اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یہ نزل کی نزولی ہذا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعے کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۱۵۷ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یہ نزل کی نزولی ہذا“۔

لیکن محققین نے سفر نامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۱۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعرات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۵ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

اور سفر نامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جری
الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالاتِ زبانی سُکھوا نہیں اپنے الفاظ میں قلمبند
کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی
ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور
اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً مدہ پر لکھتے ہیں:
ولیس نزولہ کنزول اجسام بنی آدم من السطح الی الارض بحیث یبقی السقف
فوقہم، بل اللہ منزہ عن ذلك،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور
سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اجتماعِ نتیجے پر پہنچا ہے کہ
ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین
”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو مشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔
ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنی مراد نہیں، اور جو معنی مراد ہیں وہ ہمیں
معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد ہیں یا
مجازی معنی؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی
معنی ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں
ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں منتقل ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول
حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے اوداک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلی مشکک ہے، لہذا اس کی کیفیات اور
اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت
حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف
ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ
الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوصاً من مکان الی مکان لازم ہے، لیکن
باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح ”علم“ حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں ماہہ الاشتراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلو من مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ کھانے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا لئین رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے نزول اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے۔ اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی مجہول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق دعوایہ تشبیہ اور

لے کافی روایت ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی العاجلین مالا مین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جار فی صفۃ الجنۃ وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب علی غنہ

تتزیہ کا فرق نہیں ، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے ، لہذا اس مسئلے میں ان کو جہور اہل سنت سے مختلف قرار دیکر نشانہ ملامت بنا نا درست نہیں ۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جہور سلف ہی کا ہو جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقع کرتے ہیں ، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدون نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں ، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تو لٹا چاہتا ہو ۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المجمع والمآب
هذا اخبرنا اردنا ایادہ فی شرح هذه الابواب ، و
سنیداً فی شرح ابواب الوتر ، واللہ الموفق والمعین ط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الوتر

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن عليّ قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن ، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

لے اعلم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجہ کثیرہ دی الاختلاف :-

- (۱) فی وجوب (۲) فی عدده (۳) فی اشتراط النیۃ فیہ (۴) واختصاصہ بالعترۃ
- (۵) واشتراط شفع قبلہ (۶) فی آخر وقتہ (۷) فی صلواتہ فی السفر علی الایۃ (۸) فی قضاءہ (۹) والقنوت فیہ
- (۱۰) وحمل القنوت (۱۱) وما یقال فیہ (۱۲) فی فصلہ ووصلہ (۱۳) وحمل تسن رکعتان بعدہ
- (۱۴) فی صلاتہ من قعود (۱۵) فی اول وقتہ (۱۶) هل یؤا فی الفضل والرواتب او خصوص رکعتی الغبیر ؟
- (۱۷) وهل الثلاث الموصولة منه بتشہد افضل او بتشہدین ؟

فہذہ سبعة عشر وجہات فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر بن النین والتسعة بعدہ من زیادہ ، والسابع عشر من زیادۃ الزم (امام الشیخ البیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذبہ" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفعہ اللہ

ممنس سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب مقرر دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن بريدة عن ابيه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا.

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتقی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہو لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کو ضعفاء میں کیے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں مسمراتے تھے، جو عندی لا باس بہ، بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم خشن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین مقرر کیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ”الوتر حق“ کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

لہ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”و قال سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكف جاحدا ولا يؤذن له“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاة الوتر،

لے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱) باب من لم يوتر ۴

۵۔ بحکم فیہ السنائی وابن حبان والعتقیلی، و ثقہ آفرول، انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۴) باب صلاة الوتر، و آثار السنن (ص ۱۵۴) باب ما استدلل به علی وجوب صلاة الوتر، و اعلام السنن (ج ۶ ص ۱) (الواب الوتر،

باب وجوب الوتر و بیان وقتہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلام السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر و بیان وقتہ کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ الحاکم فی المستدرک و صححہ“ و قال ابو المنیب

العتقی مروزی ثقہ یصح حدیثہ و لم یخرجاه ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابو الیوب کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں :
”الوتر حق واجب علی کل مسلم“

۲۔ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پہلے باب میں حضرت خارج بن حذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں : ”خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا تالله امداک بصلوۃ ہی خیر لک من خمس النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوۃ العشاء الی ان یطلع الفجر“ اس میں لفظ ”امدا“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ معنی سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ ”کتبت اللہ علیکم صیامہ“ (ای شہر رمضان) و سنت لکم صیامہ“ لہذا ”ان اللہ امداکم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث باب میں ”فاوترہ یا اہل القرآن“ فرمایا گیا ہو یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اخریجہ احمد و ابن حبان و اصحاب السنن الاثری، کذا قال المحافظ فی الدراری فی تخریج احادیث الہدایۃ (تغیث نصب الراۃ) الجزء الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، و اخریجہ ابو داؤد و الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجزء الثانی من مسندہ (ص ۸۱) و فیہ ”الوتر حق و واجب“ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن داؤقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ او نسیہ“ ۱۲

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۲

۴۔ سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فاوترہ یا اہل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے اور اس کے تارک پر عجز کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فلن یمت“ (متب)

دلایل حسیہ

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؓ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر لیس بحکم کصلواتکم المکتوبہ ولكن سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
 حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المکتوبہ“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوات خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذ اهل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور ہرہ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت شعیبؓ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن“ فقال اعرابي ما يقول النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس لك ولا لاحد من اصحابك“ رواه ابن نصر من طريق ابی عبيدة عن عبد الله كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق في مصنفه (ج ۳ ص ۴۳) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، حل شيء من التطوع واجب، والبيهقي في سننه الكبير (ج ۲ ص ۶۶۸)، باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليل من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع اور بیہقی (ج ۲ ص ۶۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهلہ“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل قرآن سے مراد محض ظاہری فعلی ہے نہ لایکون المراد بالوتر صلوة الليل مع الوتر فتمت صلوة الليل بالوتر اعتباراً بالتمام، وعلى هذا تخصيص الامر بحفاظ لما اهتمت به من المعاجز برتبة من الليل فان الحافظ يقوم الليل الا قليلاً نصفه او يفيض منه قليلاً او يزيد عليه ويرتل القرآن ترتيلاً بخلاف غير الحافظ فانه لا يقرأ الا شيئاً قليلاً“ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا يا اهل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم۔ هذا ملخص ما في الكوكب الدرري وحاشيته (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹)

بعض الزیادات والتقریر من ”المرتب“ وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ۱۳

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۳

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہی اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہی۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“ اس وجہ ابو داؤد رحمہ اللہ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی منسبائی ہے نہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہی اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور کا کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ملے جتنا پانچ تلاثہ بھی ذکر کو اگر السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کبریٰ انس مثلاً قال سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله: كم الفرض الذي فرض الله على عباده من الصلاة؟ قال: فرض الله على عباده صلاتي. قال رسول الله: يا بلقيس اوبعد من شيئا؟ قال فرض الله على عباده صلوات خمس فحلف اني لم ازيد عليه شيئا ولا ينقص منه شيئا. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدق تيلين لوجه سنن نسا في باب ما كلفتم في اليوم والليله؟ ۱۲

۱۲ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمن لم يوتر ۲ مرتب فی عنہ

۲۔ ذکر فی البدائع وغیرہ ان یوسف بن خالد السمتی من اعیان فقہاء البصرۃ (شیخ الشافعی) سأل اباحنیفۃ عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب. فقال له، کفرت یا اباحنیفۃ، فلما منه انه یقول فریفة. فقال ابوحنیفۃ: ایهو لکنی الکفارک ایای وانا اعرف الفرق بین الفرض والواجب کفرک ما بین السماء والارض، ثم یقین لہ الفرق بینہما فاعتذر الیہ وجلس عنده لتعلم انه کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۲) باب ما جاز فی ففصل الوتر ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحۃ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذیؒ نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح ہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک نکتہ سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے مشن نسائی (ج ۱ ص ۲۳۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع انہبار، باب کیف الوتر بواحدة و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ المغنیۃ الحمیر (ج ۲ ص ۱۳، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم یقل زیادۃ علی ثلاث عشرة“ (ترجمہ ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”کأنه اخذ من رواية ابی داؤد الماضیۃ عن عائشہؓ“ و لا اکثر من ثلاث عشرة“ و فیہ نظر فقی حواشی السنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة و ہی عدد رکعات الیوم واللیلة و روى ابن حبان وابن المنذر و الحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً ”وتر و انجم او سبع او تسع او باحدى عشرة او باکثر من ذالک“ اقبل۔ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۴ رشید اشرف کان اللہم و ہولاء۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتیں خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ "اَوْفَتْ بِسَبْعِ عَشْرَةِ رُكْعَةٍ" پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا "اَوْفَتْ بِخَمْسِ عَشْرَةِ رُكْعَةٍ" پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۰ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب غلام الغفر
۱۱ کہ فی روایۃ عائشہؓ عند الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتح صلوٰۃ بہ رکعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
۱۲ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب
۱۳ کہ فی روایۃ عائشہؓ فی یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن
ثم یصلی ثلاثاً ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۴

۱۵ کہ فی روایۃ عائشہؓ کہان یصلی ثلاثاً عشرۃ رکعات تسع رکعات قائماً یوتر فیہا رکعتین جالساً فاذا اذ ان یرکع قام ف رکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع النداء یصبح قام ف رکع رکعتین خفیفین ، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تلویع النہار ، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر - ۱۳
رشید اشرف کان اللہ وہو شہد

۱۶ حوالہ پچھلے حاشیہ میں گذر گیا ۱۴ مرتب

۱۷ کہ فی حواشی المنذری ، دیکھئے التلخیص الجبیر ، (ج ۲ ص ۱۳، رقم ۵۱۳) باب صلوٰۃ التطوع
۱۸ مرتب عفی عنہ

۱۹ یہ روایت زیل سبکی کا سبق ۳۳

سُننِ فجر کو شمار کرتے ہوئے ”اوتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ ملکر کل نو رکعات ہو گئیں۔ بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”اوتر تسع“۔ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

لہٰذا کافی روایت ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر ثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف او تر تسع“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر ثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر ثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حصہ ۳، عاشر کی روایت سے ہوتی ہے منبراتی ہیں، ”کان صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة (امی رکعة مضمومة الی شفعها فان صلوة اللیل کلها انما ہی ثنتی ثنتی) والوتر فی النبیۃ بیس الا رکعة (الاخیرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة ۱۲ رشید اشرف وقد اللہ خدمتہ السنۃ المظلة ۱۴ دیکھئے طبری (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ما کان ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرزق فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصل اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصل اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصل ثلثاً ثم الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ رتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

۳ ”او تر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گزری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر ثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“ ”او تر تسع“، (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱) باب الوتر ثلاث عشرة رکعة۔ ”او تر تسع“ متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ و دعائہ باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فتسوک وتوضأ و یقول ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لا ولی الاہاب۔ فقرأ بولار الآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہا القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتى نفع ثم فعل ذاک ثلاث مرات ست رکعات کل ذاک یتاک ویوضأ ویقرأ بولار الآیات ثم وتر ثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علانافعا

کا عمل ” اوتر بسبع “ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں اتنا صرف صلوٰۃ اوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ مجبوت عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں اتنا سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ” اوتر خمس “ آیا ہے ان میں اتنا سے صرف صلوٰۃ اوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بن کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ” اوتر ثلاث “ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ” اوتر بواحدة “ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے لے کر

۱۰ تک فی روایہ عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بربع رکعات ثم یصلی رکعتین دیو جالس فلما منع ” اوتر بسبع کذا “ انسانی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر بربع۔ ” اوتر بسبع “ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لایفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عنہ۔
۳۔ صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحد سے وتر کے جواز پر زور دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعت جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہے بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے قویہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعت (کنجہ نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً ص ۱۱۰، باب الامر بالوتر) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ” کان یوتر بعد العتمة بواحدة “ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے ” ولیس علی ذلک العمل عندنا وکن ادنی الوتر ثلاث “۔
جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق جو ان کی ایک روایت اگرچہ ضعیفہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنو عثی نے معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمة الاربعة الا انہ فی الایستار برکعت۔ رشید اشرف علیؒ کان اللہ لاہولہ۔

سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ یہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ”وتر ہر رکعة“ سے لے کر ”وتر بسبع“ تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

۱۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت جو ترمذی میں بھی گزری ہے ”عن ابی سلمۃ ابن عبد الرحمن انه اخبره انه سأل عائشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً (اللفظ للبخاری) اس میں صراحت ہے کہ آپؐ وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا کرتے تھے۔

۲۔ ترمذی میں آگے حضرت علیؓ کی حدیث آ رہی ہے ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيها بسم سور من المفعل يقرأ في كل ركعة ثلاث سور أخر من قل هو الله أحد“

۳۔ ترمذی میں ”باب ما جاء فيما يقرأ في الوتر“ کے تحت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) کتاب التہجد، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ و صحیح مسلم

(ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل ۱۲ مرتب عن

لہ (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء في وصف صلوة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل ۱۳ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء في الوتر بثلاث ۱۴

لہ (ج ۱ ص ۸۶) نیز اسی مفہوم کی دو صحیح حدیثیں حضرت ابی بن کعبؓ اور عبدالرحمن بن ابی بکرؓ سے بھی مروی

ہیں دیکھئے آثار السنن (ص ۱۶۱) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عن

حدیث مروی ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة "۔

۴۔ " باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر " ہی کے تحت حدیث مروی ہے " عن عبد العزیز ابن جریر قال سألت عائشة فیما شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبع اسم ربک الاعلیٰ فی الثانیة یقل یا ایہا الکافرون فی الثالثة یقل هو اللہ احد والمعودتین ۔

۵۔ " سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے " قال قلت لعائشة بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر ؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث دست و ثلاث وثمان و ثلاث و عشر و ثلاث و لم یکن یوتر با نقص من سبع ولا بالکثر من ثلاث عشرة " اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بڑی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی ۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

لے (۱ ج ص ۸۶) ۱۲ م لے (۱ ج ص ۱۶۳) ۱۳ م لے (۱ ج ص ۱۶۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م لے تین رکعات وتر کی ایک دلیل " میتوت ابن عباس فی بیت خالته کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " قام فعلی رکعتین فاطال فیہما القيام والکوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفع ثم فعل ذلک ثلاث مرات ست رکعات کل ذلک یستاک و یوضأ ویقرأ ہولاء الآیات ثم اوتر بثلاث ، صحیح مسلم (۲ ج ص ۲۶۱) باب صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل نیز ایک بروایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشة کے طریق سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن ۔ رواہ احمد باسناد یحییٰ ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دال ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایا حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے ۔ ۱۲ شیخ اشرف غفر اللہ وجعل عقباءہ خیرا من دنیاہ ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتاد بس رکعة“ سے لیکر ”ایتاد بثلاث عشرة رکعة“ بلکہ ”ایتاد بسبع عشرة رکعة“ کا مراد۔ مگر ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتاد بتسع“ یا ”ایتاد باحدى عشرة“ یا ”ایتاد بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتاد سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام سختی بن داہودؒ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ماروی“ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرة“ قال رای اصحابی انما معناه انه کان یصلی من اللیل ثلاث عشرة رکعة مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الی الوتر“ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں معنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما یتأتا فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل ثلاث عشرة رکعة یوتر من ذلك بخمس لا یجلس فی شیء منهن الا فی اخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا یجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعا و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعا و وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔

دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فقہ الملک میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما کان یصلی شیئاً من هذه الصلوة جالساً الا السکعتین الاخیرتین

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر خمس واخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر خمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فَاتَّكَانَ يَصْلِيهِمَا جَالِسًا ۖ يَه تَوْجِيه زِيَادَه مَبْتَرِه ۖ

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتیں بعد الوتر کا ”جالساً“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب اباتۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة تسع رکعات قائماً یوتر فیہا ورکعتین جالساً اذا اراد ان یرکع قام فركع وسجد و یفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالساً“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) الباب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعدا ثم صبح او بعد خضعة ثم باقی (۱) م قر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعداً قط حتی آس نکاحاً یقرأ قاعداً حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالساً ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی بخوث غنبار روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالساً ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لایجوز القعود فیہ للقادر علی القيام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا استناد مسجد میں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالساً“ ۱۲ رشید اشراف سیفی

۱۳ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخرنا عبد الحمید بن ابی حریز عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہؓ فرمواً کان یوتر بخمس رکعات لایجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن ۱۴ علامہ ظہر احمد عثمانیؒ اس کے رواد کے بارے میں کہتے ہیں ”رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البغاری لم یخرج عبد الحمید و ہوثقہ اخرجہ لمسلم وغیرہ ملازمین (۶۴ ص ۴۴) باب الایتار بثلاث موصولة وعدم انفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر مجہول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر سطر آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا "یا اُمّ المؤمنین انبئینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سواکھ وطھورہ فیبعثہ اللہ ما شاء ان یبعثہ من اللیل فیتسوی ویتوضأ ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینہض ولا یسلم ثم یقوم ویصلی التسعة ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم تسلیماً یُعمّنا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وهو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بقی"۔

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں تین بار صرف آٹھویں رکعت پر ہونیر نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ "لا یجلس" سے مراد وتر کے بعد کے جلوس طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ "جالس" وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت "لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن" سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں "لا یجلس جلوس و التسلیم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن" تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی (اعلام السنن ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں "وہی تویذ تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسلیم اھ واللہ اعلم وعلما تم واحکم ۱۲ رشید اشرف تاجوازلہ عن زلہ ومعائبہ۔

حاشیہ صفحہ ۲۱۷ ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۵۵) باب کیف الوتر تسبیح ۱۲ مرتب عقی غنہ

علامہ عثمانیؒ نے فقہ الملک میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور "لا یجلس فیہا الا فی الثامنة" میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

لے (ج ۲ ص ۲۰۲) باب صلاة اللیل الخ ۱۲ مرتب

علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک تہجید جو دعویٰ ہے، قبل بابا دعا (اور) وہ یہ سائل کا سوال صلاة الوتر سے ملتی تھا کہ صلاة اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا اور نہ ان کا مقصد صلاة اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلاة اللیل وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسليم فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کہ تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر (انسائی ج ۱ ص ۲۳۸) باب کیف الوتر بثلاث"۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰)، باب فی صلاة اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان یوتر بثلاثی رکعات لا یجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لا یجلس الا فی الثامنة والثاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی" علامہ طبرانی احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس مجلسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس مجلسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے "لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشدہ حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی التا قیعد ثم یسلم تسلیم شریة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادسة ولا ترک القعود علی کل رکعتین کما لا یفی بل غایۃ ما نلزم منه ترک القعود الطویل والسلام علی

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والثاسعة (اعلار سنن ج ۶ ص ۴۴) باب الايتار بثلاث موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت پر جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویل نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویل کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویل فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپؐ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویل نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جلد "و یصلی تسع رکعات لا یجلس الا فی الثامنة فیدکر اللہ ویسجدہ ویدعوہ ثم یفعل ولا یسلم" سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لا یسلم سے سلام بالشدہ کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۲ ص ۱۹۰) باب صلاة اللیل کی ایک دوسری روایت (جو خود صحابہ توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جلد "و یسلم تسلیمة واحدة شریفة یکاد یوقظ اهل البیت من شدة تسلیمة" سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں "ولو حلفنا الروایات کلہا علی ظاہر لکان العمل بالقول (ای بہذا التوجیہ الذی ذکرنا) والاخذ بہ الزم و اقدم لاسیما والروایات الفعلیہ فی کیفیت صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم باللیل مختلفہ بآل لاسیما ما روتہ عائشہؓ فانہا کثیرۃ الاختلاف بحیث یصحب الجمع منہا لا یفعل علی من تأمل فیما ذکرنا و تنج الاحادیث بطرقہا والفاظہا" (اعلار سنن ج ۶ ص ۲۵۴) رشید اشراف غفر اللہ عنہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء ودخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفعل منہن" رواہ ابن ماجہ ما سنادہ یغیرہ اتان سنن (ص ۱۶۲) باب الاوتر بثلاث رکعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں "وکان یقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحیۃ" رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفة الصلوة وما یتقہ بہ الخ نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعہ روایت میں ہے "صلوة اللیل مثنی مثنی" ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوۃ اللیل مثنی مثنی — ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے سوہن ہشام کی "لا یجلس فیہا الا فی الثامنہ" والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلما تم و احکم ۲ مرتب غفر

پر بیٹھے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور ترداد فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولہ بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں، اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپؐ یہ تین رکعتیں

۱۔ روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت سے بھی انکشاف ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی یوسف فی الوتر تحت باب کیف الوتر ثلاث میں مروی ہے "عن ابی یوسف ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن ثلث اور توسیع ومن ثلث اور یخس ومن ثلث اور ثلاث ومن ثلث اور واحدة" اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں "اور واحدة" میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں "اور واحدة" کا مطلب ہوگا "اور ثلاث" حالانکہ "اور ثلاث" کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (اور واحدة اور اور ثلاث) کا مقابل اس پر دال ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

اسام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہو کہ اس حدیث سے جو توجیہ صحیح لائی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہو۔ "فلل اجماع علی نسخ ہذا" اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ۱۱ رشید اشرف

۲۔ البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت جو شباب بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "کان یوترہ رکعتہ وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعتہ" معارف ابن

معمول کے مطابق نماز مغرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی المرحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ — علامہ نور محمد نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن العجیب ان الشافعی لم یستلوا به و الحدیث قوی و الحنفیہ لم یوجہوا الی جواب و ہذا مشکل و قد مرکت نحو اربع عشرة سنة تفکر فیہ ثم نسخ لی جواب یشقی و یحیی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ نور محمد نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخش کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوة اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر برکعة“ ایک مستقل جملہ ہو جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایتر کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بن الرکتین والرکعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق دو رکعت ہو جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شاید یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بن الرکتین والرکعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر معمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہو ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھ جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کسے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فعل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دلالت ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فعل نہیں، مثلاً حفص عاتشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم وتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد معتبرہ (آثار سنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مسند رک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاة التیرار (اتی یحکون علی رکعتی) کی مانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلامة الشیخ سبحان محمود و ادام اللہ تعالیٰ بنعمہ حدیث تیرار حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التمہید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

تھے البتہ صحابہ کرام میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہو کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عیسیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منصرفاً پڑھی جائے گی اور چوتھیں رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم نہی عن البتر ان یصلی الرجل وادعة یوتر بہا“ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلاة الوتر (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو، حدیث تیسرا سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔
بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاد محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فقہ تبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہؒ نے چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہو ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر و نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہو ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفيه الوجہ البکراوی وفيه کلام کثیر، مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن الوجہ بکراوی کے منفع کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہو اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابی کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ۔ دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۱۳۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ علیہ السلام کان یصل فی ثلثین و ترہ تسلیۃ و اخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النبیوی) رواہ الطحاوی و فی اسنادہ مقال، آثار سنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر میں مروی ہو ”کان یسلم بین رکعة و رکعتین فی الوتر حتی یامر بعض حاجتہ“

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد صلاة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من حیث اللیل (قال النبیوی) رواہ البیہقی فی المعرفة و اسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۵۸) ج ۱ ص ۲۵۷) باب منوة اللیل و الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب کم الوتر ۱۲

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد اپڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و وجہ اور مسئلہ کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ موطا امام مالک (ص ۷۳)، باب التہجد فی الصلوة، میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے فرماتے ہیں "یقول (ابن عمر رضی اللہ عنہما) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذ افضی تشہدہما بجلالہ فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد کذلک ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہری وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمر رضی اللہ عنہما من خارج لکی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ واعذہ فیہ تفصیل فیسلم فی التطوع بارادۃ الفصل لانی المکتوبۃ مثلاً بقریۃ قولہ فی روایۃ الموطا (ص ۷۳) ثم یرد علی الامام والشرع اعلم (معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۱) یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اقل میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتیں اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۲

(بنا لہوئ کلام ماخوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰، ۲۱۱) بالزیادات والتغیر من المرتبغی وغیرہ) آج چنانچہ صبح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل الخ) میں حضرت ابو جہزہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں، سالت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول رکعة من آخر اللیل الخ المرتبغی ۱۲ چنانچہ وہ "میتومت فی بیت حالۃ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم اوتر بثلاث" صبح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ”اعلم الناس بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا ذکر نہیں فرمایا۔“
 ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے

باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دعاء باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مضمر ہے۔ نیز مؤطا امام احمد (ص ۱۳۶)، باب السلام فی الوتر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر رکعة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کے تین رکعات کے طور پر ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ ارشید اشرف عفی عنہ

البیہ مستدرک حاکم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بکعة وکان یسکلم بین کثر کعتین والکعة“ معارف السنن (ج ۲ ص ۶۶۴)، خاتمہ بحث الوتر لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب غفر اللہ عنہ

۱۔ البیہ مستدرک حاکم کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمة ویسبحانہا“ (قال الضیوی، رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸)، باب الوتر بکعة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایت فیصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل میں لہذا ان کی روایات کو ترجیح دی جائے گی۔ نیز حدیث نبی علی البزازی جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تیسرا قولی ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ صحیح ہے اور تیسرا محرم اور جب محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۲ ص ۵۵۵) قبیل باب وجوب الفتوی۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ ارشید اشرف جلال اللہ خادم السنہ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسئلہ روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسئلہ روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر اہل بیت اربعہؓ کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْبَتِّ بِرَأْيِ الرَّجُلِ وَاحِدًا يَتَوَسَّيْتُهَا“ اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات میں البتہ عثمان بن محمد

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاءہ باللیل ۱۲ مرتب
۲۔ أخرجه ابن عبد البر في كتاب التهذيب انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۰، باب صلوة الوتر، (ج ۲ ص ۱۷۲)
باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه۔

۳۔ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۷۸) میں یہ محدث کعب فرقی سے بھی مرسل مروی ہے۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت ”یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے“ عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر بركعة قال ما اجزأت ركعة قط“ (قال الهیثمی) رواه الطبرانی فی الکبیر۔
و حصین لم یرک ابن مسعودؓ واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زلیخا نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۴۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے ”الهدایہ فی تحریج احادیث الہدایہ“ (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان ”ومن الآثار فی الوتر بثلاث“ امام محمد نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۳۶) باب السلام فی الوتر میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ ”ما اجزأت ركعة واحدة قط“ مرتب غفر الله عنه

۴۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاز فی الوتر بركعة ۱۲ مرتب
۵۔ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب غفر الله عنه

مختلف فیہ راوی میں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عسکریؑ نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے ہائے میں یہ محروف ہے کہ درجہ جرح میں مشدود میں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے بلکہ الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الذی ھلک بہذا“ ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرا سے مانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۴۷) ۲۔ مرتب

۳۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرا کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۶) باب دوم میں مطلب بن عبد اللہ خزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سال ابن عمر عن الوتر فارمہ ان یفعل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر فقال ابن عمر ترید سئۃ اللہ وسئۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم نہو سئۃ اللہ وسئۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں ”فقد صح ابن جریز ہذا راوی الی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر (من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النبی عن البتیر لا بأس لہ وهذا شیء یحیی النبی عن البتیر کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی أخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ ۱۔ علل السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت .

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”نہو سئۃ اللہ وسئۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا تعلق ہے سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مروجیت ترجیح راجح کے ساتھ بھی ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح ہے کہ بئیراء، بئراء کی تفسیر ہے جو بئر یعنی القطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتیر ان ینصلي الرجل الركعة التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتیم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتمتک البتیر“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر بیکۃ واحدة ومن اجاز الفہم لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کہذا قال العلامة العثمانيؒ فی اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۵) صلاۃ بتیرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما کانت علی رکعۃ“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی ہے یعنی ”ان ینصلي الرجل واحدة وترہا“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہوا اور اگرچہ انفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری ہے۔

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت مذنیف بن الیمانؓ،

بقید شیشہ صوف گذشتہ تفسیروں کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے لہذا مسلاۃ تیسرا کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث تیسرا کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرو اللہ بیسویٰ نفسہ جعل یوم خیراً من امسہ ۔
۱۱۔ کتب حدیث میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر احقر کو تلاش وجوہ کے باوجود مل سکا ۱۲ رشید اشرف غنی خز
۱۳۔ عن عمر بن الخطاب انہ قال ما حبت الی ترک التریثلاث وان لی حرام النعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) بالاسلام فی الوتر
”عن السوید بن محمّد قال دفنا بابکر لیلاً فقال عمرانی لم اوتر فقام وصفقنا ودارہ فعلی ثلثات رکعات لم یسلم
الا فی آخرہن، وطحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر ثلثات رکعات (اصحاح ۱۱) ترتیب
۱۴۔ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر ثلثات، نیز ناذان
ابو عمرو سے مروی ہے ”ان علیا کان یوتر ثلثات، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) ومصنف ابن ابی شیبہ
(ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر ثلثات او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵۔ عن طلحہ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہ یوم النور ثلثات رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب
السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”وتر سعد بن ابی وقاصؓ برکعتہ
فاخر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذا البتہ لارقی لانعرفہا علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۹)
۱۶۔ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گذر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الوتر
ما یقرأ فیہ، میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر ثلثات یقرأ فیہن بسم اسم
ربک الا علی وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ اھد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے
میں نقل کرتے ہیں ”انہ کان یوتر ثلثات بسم اسم ربک الا علی وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ اھد وھو اللہ
حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”الوتر کصلوۃ المغرب“ مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب
السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وھو اللہ ۔

۱۷۔ قال العلامة البیہقیؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۶) قبیل باب ماجاء فی الوتر برکعتہ ”الوتر فی
حدیث مذنیف ثلاث کما یظہر من الحمدة (ج ۳ ص ۶۲۲، کشف الستار) ۱۸۔ مرتب غنی عنہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۔ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد غزنی فانی اخذت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ من تأخذ عن احد اوثق منی فان ثم صلی بی العشاء ثم صلی ست رکعات یسلم فی آخرین ثم وتر بثلاث یسلم فی آخرین، رواہ الرویانی وابن عساکر و رجالہ ثقات، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳، رقم ۲۸۸، الوتر)۔

عن ثابت قال صلی بی انس الوتر انا عن یسینہ وام ولہ و خلفنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرین، خلقت انہ یرید ان یصلی، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۴)، باب الوتر، وفی آثار سنن (ص ۱۶۲) اسناد صحیح ۱۲ مرتب غنی ۱۲ عن ابی بن کعبؓ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث رکعات کان یقرأ فی الاولی بسج، ثم رکب الاعلیٰ وفی الثانیۃ یقل یا ایہا الکفرون وفی الثالثۃ یقل ہو اللہ احد ویقنت قبل الركوع الحمد، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

اور مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۶ و ۲۷، رقم ۴۶۵۹، باب کیف التسلیم فی الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے "قال کان ابی بن کعبؓ یوتر بثلاث لا یسلم الا فی ثلاثۃ مثل المغرب ۱۲ شیدائشون عفا اللہ عنہ ۱۲ مثلاً "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر، بثلاث، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات صحیحہ بھی ذکر کی جا چکی ہیں فیہ اجماع ۱۲ مرتب غنی ۱۲ سے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴، من کان یوتر بثلاث ادا اکثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے "قال اجماع المسلمون علی ان الوتر بثلاث لا یسلم الا فی آخرین" اس میں "اجماع المسلمون" سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں۔ اس روایت کی سند متعلق بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۴۱، باب الایتار بثلاث موصوۃ الحمد) اور معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲، باب ما جاز فی الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر میں ابوخلدہ سے مروی ہے "قال سألک ابوالعلاء

۶۔ نماز مغرب کو وتر نہا رکھا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلاہم واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عَنِ الْوُتْرِ فَقَالَ عَلِمْنَا اصْحَابَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَوْ عَلِمْنَا اَنْ الْوُتْرُ ثَلَاثُ صَلَوةٍ الْمَغْرِبُ غَيْرُهَا ثَلَاثُ فِي الثَّلَاثَةِ فَهَذِهِ وَتَرَالَيْلٍ وَهَذَا وَتَرَالنَّهَارِ۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر میں امام بخاری نے نقل کیا ہے ”قال القاسم درأینا أناساً منذ ادرکنا یوترون بثلاث وان کلاً واسع وأرجو ان لا یكون بشئ منه بأس، اس سے بھی حضرت حسن کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہانک ان کے قول ”وان کلاً واسع“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجة“ علامہ سنن (ج ۶ ص ۳۸) باب الایثار بثلاث موصولہ الخ۔

نیز مدینہ کے فقہار سبعمہ کامسک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الوتر۔ قلیل باب القرارة فی رکعتی الفجر (نیز ابوالزناد سے مروی ہے) قال أثبت عمر بن عبد الحریز الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاثاً لایسلم الا فی آخرہن یہ (حوالہ بالا) فی آثار سنن (ص ۱۶۴) باب الوتر بثلاث رکعات (اسنادہ صحیح)۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵) من کان یوتر بثلاث او اکثر میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علی واصحاب عبد اللہ لایسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہ و تابعین کا مسلک حقیقہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۱۔ کما فی روایۃ ابن سعد عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۹) الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر نہا وصلوۃ المغرب۔ علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ معارف سنن (ج ۳ ص ۲۲۲) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہم فی رفعہ کلام وصحۃ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ ای للطبرانی فی معجمہ لا وسط۔ انظر مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۴۲، باب عدد الوتر۔ مرتب) ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بخاری نے اسی مقام پر لگے نسائی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ المغرب وتر صلاۃ النہار فاوتروا صلاۃ اللیل مرتب ۱۳

سے یہ الفاظ منقول ہیں ” لا تشبهوا بصلاة المغرب “

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ” وتر اللیل “ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس کی پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ، لہذا ” لا تشبهوا بصلاة المغرب “ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاۃ الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۷۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل ہی چھوڑنا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے ، لیکن واقعہ یہ کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں ، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۸۔ سنن دارقطنی (۲۶ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ” عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وتروا بثلاث ، او تراویح ، او بربع ، ولا تشبهوا بصلاة المغرب “ ترتب علیہ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاویؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے ، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیسے
لاحظہ فرمائیں فتح الملہم (۲ ص ۲۹۳) باب صلاۃ اللیل ۱۲ ترتب علی غنہ

۹۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ” لا یوتر بثلاث بترامل قبلہا رکعتین اور اربعاً “ مصنف ابن ابی شیبہ (۲ ص ۲۹۲) من کان یوتر بثلاث او اکثر - نیز طحاوی (۱ ص ۱۴۱) باب الوتر میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر ” انی لا کرہ ان یكون تراویحاً او ثلثاً او بربعاً او بربیعاً “ کا مطلب بھی یہی ہے۔
۱۰۔ مثلاً ایثار بیسح کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۲ ص ۲۵۰ ، باب کیف الوتر بیسح) اور ” احدى عشرة “ والی روایت جس میں ارشاد ہے ” کان یوتر بربیع و ثلاث (اى بیسح) وثمان و ثلاث (اى باحدى عشرة) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹ ، باب الوتر) اور ایثار ” بثلاث عشرة رکعة “ والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱ ، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اسی طرح ” ایتراویحس عشرة رکعة “ اور ” ایترا بیسح عشرة رکعة “ والی روایات (التلخیص الحیر ج ۲ ص ۱۴ ، باب صلاۃ التطلوع تحت رقم ۵۱۲) نیز حدیث تیسرا ر (نصب الراية ج ۲ ص ۱۳۰ ، باب صلاۃ الوتر ج ۲ ص ۱۴۲ ، باب سجود السهو) وغیرہ ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف نظر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہ کا طرز عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہو کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہو کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلاف اصول ہونے کی بنا پر شکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُتُوبِ فِي الْوُتُسِ

”علمتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتس“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

لے امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسند بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۱)

۱۲ مرتبہ غنی عنہ

لے امام شافعیؒ کی روایت مشہور ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہورہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۲) ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ الْاٰخِرِ مِنْ رَمَضَانَ “ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ” علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر الخ “ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں ، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت و تر ثابت ہے بلکہ جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے ، مرتب)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت و تر قبل الکرکوع مشرّع ہو | **مسئلہ ثانیہ** | یہی مذہب امام مالک ، سفیان ثوریؒ ، عبداللہ بن المبارک اور امام اسحاق کا ہے ۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون مانتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تہمید کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ الْاٰخِرِ مِنْ رَمَضَانَ وَكَانَ يَقْنَتُ بَعْدَ السُّكُوعِ “

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ” اِنَّهٗ كَانَ لَا يَقْنَتُ اِلَّا فِي النِّصْفِ یَعْنِیْ مِنْ رَمَضَانَ . انفسر ” المصنف “ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۵) ، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سمعی غفری عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴) باب القنوت فی الوتر عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنۃ السنۃ کلھا فی الوتر (قال البیہقی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یصح من ابن مسعودؓ ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۶) ، من قال القنوت فی النصف من رمضان) ۔

۳۔ وعن الاسود قال کان عبد اللہ یسرّ فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنۃ قبل الركعتہ (قال البیہقی) وفيہ لیث بن ابی سلیم و ہودس و ہوثقہ ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴) ۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی ۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدہ

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر قبل الرکوع“، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الوتر قبل الرکوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گزر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالثہ | تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اھدنی فیمن ھدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

لہ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعده، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۳۸) باب کیف الوتر بثلث ۱۲ م

لہ قال البیہقیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الوتر قبل الرکوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلھا فی الوتر قبل الرکوع“ (قال البیہقی) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
تہ کمافی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

لہ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت جبریلؑ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکر و الحمازیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰) باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحاد الکفرۃ) وقال: ہذا مرسل اخرجه الوداودی فی المراسیل وہو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۴) ۱۵ و (۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت النحر ۲ رشید اشرف عفی عنہ

فستعينك الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبه بالقرآن“ ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلق والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَمُومُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكر أو استيقظ. حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

لہ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من البحر الرائق عن الحسين بن المناري في كتابه ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع ربه من العتران ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت وشمي سورتي الفلق والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة الجزء السادس فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انهما في مصحف ابي بن كعب وكذا في مصحف ابي موسى وابن عباس وذكر انه قنت بهما عمر وعلي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر، كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۴) ۲۴۵ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، باب ما يدعوه في قنوت الفجر میں عبید بن نمر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر يقنت في الفجر يقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اتانا نستعيبك ولنؤمن بك وتوكل عليك ونسئ عليك الخير كله ولا نكفر ثم قنوتاً بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد الخ ۱۲ رشید اشرف عافاه اللہ ورحمہ۔

۱۳ قنوت سے متعلق مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر لفظ الخ ۱۲ مرتب

پہلے جو ضعیف ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں متغیر نہیں بلکہ ان کے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذیؒ نے اس کی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اسی باب میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”اخوہ (ای) اخو عبد الرحمن بن زید، عبد اللہ لا باس بہ“ نیز امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”عبد اللہ بن زید بن اسلم ثقة (لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلہم ضعیفاء کما فی التہذیب) اور دوسرا متابع سفین ابی داؤد میں محمد بن مطرون ہے بلکہ طے قطعی میں تو ابن مطرون کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن اسلم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضاء پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَتِهِ

”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ“ یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کیلئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

۱۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ضعیف من الثامنة مات سنة الثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۹) ”ذكر في التهذيب عن ابن عدي انه قال: لا (ای) لعبد الرحمن بن زید (احادیث حسان و ہومن احتمل الناس و صدقہ بعضهم و ہومن یکتب حدیثہ اھ مرتب عنی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۳ مرتب عنی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ و نسید ۳ مرتب عنی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ مکر شفع بن جائے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔ ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نفی وتر کے قائل تھے، چنانچہ سند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن أنام ثم اودت أن أصلي باللیل شفعت بواحدة مما مضى من وتری ثم صلیت مثنی مثنی فاذا قضیت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جہور اس نفی وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نفی وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰتہ وترًا، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ لیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
 ۲۔ (قال البیہقی) رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہودیس و ہوثقہ، و بقیۃ رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمین اوتر ثم اراد ان یصلی - ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ
 ۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰتہ وترًا ۱۲ مرتب
 ۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب
 ۵۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما ان فی اللیل لا اودیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الوتر ركعتين وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصليهما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔“

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ”ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليهما بعد الوتر وهو جالس يقرأ فيهما اذا اذلزلت وقل يا ايها الكفرون“

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۰) باب الرجل يوتر ثم يستيقظ فيريد ان يصلي ، قال الزهري فبلغ ذلك ابن عباس فلم يعجب فقال ان ابن عمرؓ ليوتر في الليلة ثلاث مرات :

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذين ينقضون وترهم هم الذين يلعبون بصلاتهم ومثله عن ابن عباسؓ“
”ذاك الذي يلعب بوتره“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوجرمدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”يوتراول الليل ويشفع آخره يريد بذلك يصلي مثني مثني ولا ينقض وتره“ کنز العمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر۔

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) بحالۃ المعنی لابن قدامہ۔
(ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالہ یہ۔

تہ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲

تہ قال الشيخ البنوري، ”والجاري وان اخرج الرواية غير انه لم يعقد عليها باباً فاعلم انه لم يذهب اليها وذكر النووي في شرح مسلم وغيره المجاز فقط، لاجل ورودها في الحديث“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

تہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲

۱۵ حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکع قام فركع ثم یصلی رکعتین بین السجدة والاقامة من صلوة الصبح“

۱۶ حضرت ثوبان سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وقمل ، فاذا اوتر احدکم فلیرکع رکعتین فان استيقظ والا کانت له“

۱۷ یحییٰ بن یساف میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأُم القرآن و اذا زلزلت“ فی الثانية ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپؐ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القیام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتہما لما تقدم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث عمر ان بن حصین“ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائماً فله نصف اجر القاعد“ تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

۱۸ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲

۱۹ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹) باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتب

۲۰ (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲

۲۱ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد ان وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر خمس ۱۲ مرتب

۲۲ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۴۷) باب ماجاء ان سلوة القاعد علی النصف من سلوة القائم ۱۲

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ فِي سَفَرٍ فَتَخَلَّفَتْ عَنْهُ فَقَالَ ابْنُ كُنْتُ فَقُلْتُ اَوْتَرْتُ فَقَالَ
أَلَيْسَ لِلَّهِ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ؟ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يُوتِرُ عَلَى رَاحِلَتِهِ ؟ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحہ کو جائز قرار
دیتے ہیں ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی ۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے ۔
اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

لہ (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر للیصلی فی السفر علی الراحۃ ام لا ؟ ” عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلۃ و یوتر علی الارض
و یرغم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

لہ قلت (امی العلامة الغسانی صاحب فتح الملہم) : بروایہما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) ۔ باب جواز صلاۃ النافلۃ
علی الدابة فی السفر حیث توہبت ۔ مرتب (عن سعید بن یسار انہ قال کنت السیر مع ابن عمرؓ بطریق مکہ قال سعید فلمت
خشیت البصر نزلت فاوترت ثم اورکتہ الخ) فان ظاہر قولہ خشیت البصر ” یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر
الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ ۔ و اصرح منه ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) ۔ باب الوتر فی السفر ۔ مرتب
عن نافع عن ابن عمرؓ قال ” کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توہبت بروی امی صلوٰۃ اللیل
الا لفرأی فی الوتر علی راحلۃ ؟ فافرد الوتر من صلوٰۃ اللیل بالذکر ۔ و قال بعض المحققین لعل الایثار علی الراحۃ کان
حین عدم تاکد الوتر ، و لکن ہذا یتحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما دافی بدہ الاسلام) و یدل
علی خلاف قولہ علیہ السلام ” ان اللہ اشدکم بعلاۃ الخ اتر فی ج ۱ ص ۸۵ باب ما جاء فی فعل الوتر ۔ مرتب)

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ذکر الخطر والطمین وغیرہما ۔ و قالوا علی سبیل الایثار ان قیام فی
اللیل کان واجبا علیہ وسلم عند اکثر المتأویع و مع ہذا فقد صلاہ علی الدابة فما یوجبکم فیہ یوجبہا فی الوتر کذا
فی فتح الملہم بتخیر سیر (ج ۲ ص ۲۵۹) ۔ باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابة الخ) ۔ قلت ولا یخفی ما فیہ فاسئل ۱۲

اصطلاح احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی المراحله بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف
 رجوع ہوگا (دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں
 اونی بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی) جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ
 اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدتاً پڑھنا جائز نہیں،
 جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی المراحله بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحلہ پر نماز نہ صرف قیام سے
 بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے علیہ والسلام

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَىٰ

”من صلی الضحیٰ ثنتی عشرة رکعة بنی اللہ له قصدا فی الجنة من ذهب“
 صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوةؒ کی برائی کے بعد اور زوال سے
 پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر
 بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔
 اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں،
 بعض سنت اور بعض مستحب۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر علی الصلی فی السفر علی المراحله ۱۱ ص ۱۲۹ مرتب علی عنہ
 ۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۳) باب من کوا الوتر علی المراحله
 ۳۔ فیض الباقی اقوال واکثر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۱
 ۴۔ صحیح ذک عن ابن عمرؓ و انسؓ والی بکرؓ۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ
 (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۳
 ۵۔ عند اکثر الشافعیہ، و عدا ابوالحاق الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ ترتب
 ۶۔ کالحنفیہ والمالکیہ والحنابلہ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۳ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی حتی نقوا ایدیہ ویدعھا حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ الفصحی کا اثبات ہے اور دوسری میں نفی ہے۔

لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا انہی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوۃ الفصحی کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے، ”اِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یَسْبَحْنَ بِالْحَمْدِ اِیَّیْ ذَا الشَّہَادَةِ“ (سورہ صافات ۱۸) اس نماز کو صلاۃ الاذان بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلے آیت ”وَالطَّيَرُ مَحْشُورٌ كُلُّ لَهْ اَوَابٌ“ (آیت صافات ۱۹) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

ابن عائشہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی اربعاً ویزید ما شاء اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوۃ الفصحی الف ۱۲ مرتب عفا الشرح
ابن عائشہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبحة الفصحی وانی لاسبحھا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۹)
من کان لا یصلی الفصحی۔ نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوۃ الفصحی الف ۱۲ میں حضرت عائشہؓ رضی کی روایت مروی ہے ”ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبحة الفصحی قط وانی لاسبحھا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیدرع العمل ویوجب ان یعمل بربیعہ ان یعمل بہ الناس فی غیرہ علیہم رضی اللہ عنہم
ابن عبد الرحمن بن ابی بکر قال ما اخرجنی احد انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی الا انہ بان فانہا عثرت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتا یوم فتح مکة فصلی ثمانی رکعات الف ۱۲
ابن عائشہؓ عنہم متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاء فی فضل الشلوغ ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوۃ الفصحی الف ۱۲
ترمذی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوۃ الفصحی، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلوۃ الفصحی
مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۵ تا ۲۴۸) باب من کان لا یصلی الفصحی وباب من کان یصلیہا اور صحیح الزوائد

ابن عائشہؓ عنہم متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاء فی فضل الشلوغ ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوۃ الفصحی الف ۱۲
ترمذی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوۃ الفصحی، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلوۃ الفصحی
مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۵ تا ۲۴۸) باب من کان لا یصلی الفصحی وباب من کان یصلیہا اور صحیح الزوائد

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ الزَّوَالِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تزول الشمس قبل الظہر فقال انها ساعة تقف فیها الواب السماء، واحب ان یصعد لی فیہا عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرھن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الاوراد کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور عارف عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔

اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصداق ظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”قال بعضهم: هذه سنن الظہر، والحق انها غیرها، أما عند الشافعية فظاهری اذ هم قائلون بان سنة الظہر رکعتان و هذه اربع بتسلیمة، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفضائل“

لے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

لے حق قال صاحب الدر المختار لو تکلم بن السنۃ والفرض لا یسقطان لکن نفع ثوابها وکذا کل عمل ینافی التعمیۃ علی الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل بجمع او شرار او اکل اعدا، قال ابن عابدین: قوله وقیل تسقط ای فیعدا لوقبلیۃ ولو كانت بعدیۃ فالظاهر انها تكون تطوعاً وانه لا یؤمر بها علی هذا القول اه۔ وحکی صاحب البحر عن المحيط لوصلی کفی الفجر مرتین بعد الطلوع فالسنة آخرها، لانه اقرب الی المكتوبة، ولم یحکم فیہا صلاة، والسنة لا تؤدی مقلاً بالمكتوبة اه تعلیقات علی الکوکب الدری شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۳ م

عہ شرح باب الزمر تب ۱۳

اِذْ هُوَ الْاَصْلُ ، وَأَمَّا بَاقِيَا خَيْرِ الظُّهُمِ فِي الصَّيْفِ فَكَيْفَ يَكُونَانِ
وَاحِدًا ؟ وَبَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَعِيدٌ وَوَقْتُ مَدِيدٍ اِهْ
وَاللّٰهُ اَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من كانت له الى الله حاجة او الى احد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء
ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل : " لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش
العظيم الحمد لله رب العالمين ، اسألك موجبات رحمتك وعزائم
مغفرتك والغنية من كل برّ والسلامة من كل اثم ، لا تدع لي ذنباً الا
غفرتّه ولا همّاً الا فرّجته ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها يا ارحم
الراحمين "۔ مذکورہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد اور تعالیم امت سے
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " اَنْ رجلاً ضرب البصر الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال : ادع الله لي ان يعافيني ، فقال : ان شئت اخبرت لك و
هو خير وان شئت دعوت . فقال : ادعه ، واسأله ان يتوضأ فيحسن وضوءه
ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم اني اسألك واتوجه اليك بمحمد
له مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق براہ راست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی
نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقتہً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا ، بہر
صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتدل طریقہ صلاۃ الحاجت ہے ۱۲ مرتب غنی غنہ
عہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء في صلاة الحاجت۔ قال ابو اسحاق : هذا حديث صحيح۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاة الحاجت ۱۲ مرتب

عہ دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) ۱۲

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

عہ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء في صلاة الحاجت ۱۲

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتقضى
 اللہم فتفعہ فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے، "قال کان النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم اذا احزنہ أمر صلی، یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
 تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور صحیح طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
 روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤفی کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے
 بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
 جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
 خزان النبی کی کنجی پایا ہے، پھر نماز آیت قرآنی "اسْتَعِیْزُوا بِالصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةِ" (یعنی
 مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
 خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا مظہر ہے۔ واللہ الموفق۔ (از مرتب غفر اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور کلہا
 کما یعلمنا السورة من القرآن، زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
 ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
 اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ ایسی تمام صورتوں
 میں وہ "استقسام بالازلام" سے کام لیتے اور اس سے ران کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
 ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
 "ازلام" زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
 آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر "نعم" ایک پر "لا" اور اسی
 طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادموں کے پاس رہتے تھے۔
 جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادموں کے پاس

۱۔ معارف الحدیث (۳ ج ص ۳۶۵) بحوالہ سنن ابی داؤد ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے مجمع الزوائد (۲ ج ص ۲۷۸) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۳

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعاء کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے بلکہ واضح رہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے گایاکسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ النَّبِيِّ

صلوۃ النبیؐ کے بارے میں متنی روایات آئی ہیں سنہ اوہ سب کی سب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی تھوٹی بن عبیدہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاعمال المکفۃ" میں لکھا کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالنعماء میں بھی ہے لہذا سلوۃ النبیؐ کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر سلوۃ النبیؐ میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۱۲

۲۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۷۸) ۱۱۲

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۳۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ صلّیٰ پڑھا جائے۔ یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارکؓ سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات پندرہ قرات سے قبل اور دس بعد القراءۃ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن مصلّٰۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم

عن کعب بن عجرۃ قال : قلنا : یا رسول اللہ ! ہذا السلام علیک قد

لہ کافی روایت ابن عباسؓ بخدا بنی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح لیکن حضرت ابو رافعؓ کی حدیث باب میں ”اللہ اکبر والحمد للہ وسبح اللہ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آپؐ یہ قول مروی ہے ”ولاتقم (لرکعت الثانیۃ) حتی تسبح عشرًا وتحمد عشرًا وتکبر عشرًا وتقبل عشرًا“ جس کا ظاہر ہے کہ صلوٰۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح تحمید تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہیے لہٰذا دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح روایت ابن عباسؓ والاطریقۃ ابو رافعؓ کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح نیز حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۲)، رقم (۵۰۰۴) باب الصلوٰۃ التي یحضرہا ارشید انشورح یتسبیح عن الشرح

لہ یریدہ قول ”السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ فی التشہید، وجو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا ، کیف الصلاة علیک ؟ قال : قولوا : اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم انک حمید مجید و بارک علی محمد الخ :

نماز کے بعد اخیر میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔ احناف ، مالکیہ ، حنابلہ اور جہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والیسا ذہب احمد فی أحد القولین عنہ ، اور امام احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی یہ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے اولہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ۔

پھر عمر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے ۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے ، امام طحاویؒ

(تقریبا صفحہ گذشتہ) الظاہر المصحح ، واختارہ البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم ۔ وقیل : یرید بہ سلام التخلل من الصلاة ، وبوصیہ ، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب
لہ قال شیخ البنوری : قوله " کما صلیت الخ " أشکل علی الناس وجہ التشبیہ ، فان محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم ہوا فضل المرسلین وسید ولد اجمعین ، افضل وحده من ابراہیم وآلہ ولا سیما قدا ضیف الیہ آل محمد ، واذا کان ہوا افضل ، فالصلاة المطلوبة علیہ تكون افضل من کل صلاة علی غیرہ . وقد ذکر المحافظ ثلثہ عشر وجہا فی الجواب ، راجع فتنع الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲ لہ قال فی الامم " کما فی الفتح (ج ۱۱ ص ۱۳۶) ۔ معارف (ج ۴ ص ۲۹۰) ۱۲
کہ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفۃ الصلاة
۳ لہ وقد شد الشافعی ولا سلف لدی بذال قول ، ولا سنة یسعیان وشنع علیہ فیہ جماعة فنیہم الطبری والقشیری وخالفہ من اہل مذہب الخطابی ، وقال لا اعلم لدیہا قدوة ۔ کذا فی الکبیری (ص ۳۳۳) صفۃ الصلاة ، ۱۲ مرتب

۴ العرفون بالکبیری (ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب صفۃ الصلاة ۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخمی کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور پھر سنت ہے۔ روایات سے امام طحاوی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ شیخ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سبعم الف رجل ذکرک عندہ فلیصل علی“ اور ترمذی ہی کی ایک روایت میں حضرت علی بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل من الذی ذکرک عندہ فلیصل علی“ و نیز ابن السنی نے سند حید کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”من ذکرک عندہ فلیصل علی“ البتہ تیسرے کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے۔

واضح ہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروءۃ صلاۃ و سلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ غاروں کے بعد یا مخصوص نماز جمعہ کے بعد التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر یا آواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ و سلام پڑھتے ہیں ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں، جو لوگ

۱۔ (۲۶ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، الباب الدعوات ۱۲

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل متعلقہ روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف، مولفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہ ۱۱۔

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفۃ الصلاۃ ۱۲

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الآمرۃ واحداً فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ الہی بہا قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرۃ لافضی الی المحرج غیر انہ ندب تکراراً بخلاف الجودائی بخلاف التلاوة

لکذا فی شرح المنیۃ النکیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُر فتن دور میں واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والہیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک محمود و تحسن ہوتا تو صحابہ تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہو کہ درود و سلام کیلئے اجتماع اور التزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے، جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَقْبَلُهَا“ (الی قولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم ”یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرام نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“ ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا کو بصورت معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ تفسیر آن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لہ و لے صحیح مسلم (۲ ج ص ۷۷) کتاب الاقضية، باب نقض الاحکام الباطلة و ردّ محدثات

الامور ۱۲

کے جوابہ الفقہ (۲ ج ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للثعلبی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ملے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھڑ لیا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افسوس رہا ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے سران "مَنْ كَذَّبَ عَلَىٰ مُتَعَمِّدًا فَلَيْتَبَوَّأُ مَقْعَدًا مِنَ النَّارِ" کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان کے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو "رَبِّي" کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو "عبدی" کے الفاظ سے بیکار کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "لَا يَقُولُ أَحَدُكُمْ - رَبِّي - وَلِيَقُلْ - سَيِّدِي" و "مَوْلَايَ" وَلَا يَقُولُ أَحَدُكُمْ - عَبْدِي - وَاقْتِ - وَلِيَقُلْ - فَتَايَ" "فتائی" غلامی سے ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک و افسوس ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضہ اقدس کے سامنے الفاظ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے "عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صلی علی عند قبری ممیتہ ومن صلی علی نائیۃ (ای عیداً) البقیۃ" مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب القیلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفعلہا بحالۃ شغب الایمان للبیہقی ۔ اس حدیث کا اصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہو اسے میں خود سنتا ہوں اور جو درود و سلام بھیجتا ہو وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھے تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "ان اللہ ملائکہ سیاحین فی الارض یبلغون من اتی السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن ۴ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہ۔ باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولی والسید ۱۲
۳۔ کنز فی جواہر اللغۃ (ج ۱ ص ۲۱۵) لیکن اس کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی ترجیح و روایت یا اثر نہ مل سکا۔
۴۔ چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے "من صلی علی عند قبری ممیتہ الخ مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "من اصدی سلم علی الارۃ اللہ علی روحی حتی ارۃ علیہ السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن "لابی داؤد" والرحوات الکبیر للبیہقی ۳ مرتب

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں آواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر چہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو آواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے ہاتھ میں مروی ہے، "اللہ اخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم جهراً، وقال لهم: ما اراكم الا مبتدعين، یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھیں، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ (ان فی ذلک لعبرة لأولی الأبصار۔)

(تہذیب البیان۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) وفتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۲۴۹) علی ہامش البندیہ ۱۲ مرتب

۲۔ اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۳۳ و ۳۳۴، صفۃ الصلاة

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راوی سنت (ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

۵۔ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب المجموعہ

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے، چنانچہ امام اعظمؒ کی قرأت یہی تھی۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، بفتح کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العربیۃ“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوۃ ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سنی جمعة لان خلق العالم

۱۔ وہو الانفع والاكثر اثراً وجبتر الجہور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن والعشرون (ص ۹۹، رقم الآیۃ ۹، من سورۃ الحجۃ) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ وبکذا قرأ ابن الزبیر وابو حوۃ وابن ابی عمیرۃ وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عنی عنہ
۳۔ ولم یستأرب، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) المجموع بضم المیم۔

(۲) المجموع بسکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ ای یوم الفوج المجموع

کے ہونگے (۳) المجعۃ بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجماع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت

الجماع (۴) المجعۃ بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جز ۲۸ ص ۹۹ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروبۃ اسم شریانی مغرب وقال السیسی، ومعنی العروبۃ الرحۃ فیما یفتن عن بعض اہل العلم انتہی، و

ہو غریب فیحفظ۔ الملتقط من روح المعانی بتغییر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۶۔ عن ابن سیرین قال: جمع اہل المدینۃ قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل المجعۃ، وبم

الذین سوا المجعۃ فقالت الانصار: للیہود یوم یتجتون فیہ کل سبتۃ ايام، وللنصارى یوم یتجملون فیہ کل سبتۃ ايام، فقالوا: یوم السبت للیہود، ویوم الاحد للنصارى

فلتجعل یوماً یختص ونذكر الله ونصلی ونشکوه فیہ او کما قالوا، فقالوا: یوم السبت للیہود، ویوم الاحد للنصارى

فاجعلوه یوم العروبۃ، وکالوا یتلون یوم المجعۃ یوم العروبۃ، فاجتمعوا الی سعد بن زارۃ فصلی بہم یومئذ

فکرم فتمو المجعۃ ثم مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب الحجۃ، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمتد جمع فیہ، " اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا :-

باب فضل یوم الجمعة

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخراج منها، " اخراج آدم من الجنة " کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر متفرع ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا " و فیہ اخراج منها " سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم عسیر؟ پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا و ہوا صم الوجہین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحنفیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

و ثمة الخلاف تظهر فی النذر فی افضل یوم من السنة او الطلاق و العتاق و ما اشتههما - معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) از مرتب عفا اللہ عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۲

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

السَّاعَةُ السَّاعَةُ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصَا إِلَى غَيْبِ بَوْبَةِ الشَّمْسِ : اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے ، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی ، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ بنوری معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں :
 " فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمَسْجُودَةُ الْمَحْمُودَةُ خَمْسَةٌ وَارْبَعُونَ قَوْلًا ، ذَكَرَهَا كَلَامُ السُّيُوطِيِّ فِي تَنْوِيلِ الْحَوَالِكِ " علامہ بنوری نے اسی مقام پر ان اقوالِ کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

" وَقَدْ اخْتَلَفَ الْمُصَنِّفُ وَالتَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ : هَلْ هَذِهِ السَّاعَةُ بَاقِيَةٌ أَوْ رَفَعَتْ ؟ وَعَلَى الْأَوَّلِ : هَلْ هِيَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ أَوْ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ ؟ وَعَلَى الْأَوَّلِ هَلْ هِيَ وَقْتُتٌ مُعَيَّنٌ أَوْ مُبْهَمٌ ؟ وَعَلَى التَّعْيِينِ : هَلْ يَسْتَوْعِبُ الْوَقْتُتُ أَوْ مُبْهَمٌ ؟ وَعَلَى الْإِبْهَامِ : مَا ابْتِدَاءُهَا وَمَا انْتِهَاءُهَا ؟ وَعَلَى كُلِّ ذَلِكَ : هَلْ يَسْتَعْرِقُ الْوَقْتُتُ أَوْ بَعْضُهُ ؟ وَهَذِهِ هِيَ أُمُورُ الْأَقْوَالِ أَمْ "

ان بینتائیں پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ بنوری نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔
 الْأَوَّلُ : انہا بعد صلوة العصر إلى غروب الشمس " اس قول کو امام ابوحنیفہ اور

لے وفي حاشية الكوكب الدردي (ج ۱ ص ۱۹۶) ، وبلغت اقوال المحققين في ذلك إلى خمسين ، ذكرها أصحاب المطولات كما في لفظي الفتح والشيخ في البذل وغيرهما والمشهور منها أحد عشر قولاً . ذكرها ابن القيم وتخصتها في الاوجز واشهر هذه الاقوال كلها قولان - ان دونوں اقوال کو ہم انشراحہ متن میں ذکر کریں گے ۱۷ رشید اخرف غفر اللہ لہ
 لے و هذا هو القول الخامس والثلاثون مما ذكره المحققان في شرحي الصحيح " العدة " (ج ۳ ص ۳۲۷) والفتح " (ج ۲ ص ۲۲۸) كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۷ مرتب عفا اللہ عنہ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے۔

الثانی: انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة۔ اسی قول کو

شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے، نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبداللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے "انی لاعلم تلك الساعة، فقلت (ای قال ابوہریرہ) یا اخی حدثنی بها، قال ہی آخر ساعة من یوم الجمعة قبل ان تغیب الشمس، فقلت الیس قد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یصادفها مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من صلی وجلس ینتظر الصلاة فعمی صلاة حتی تاتیہ الصلاة التی تلہا۔ قلت بئی! قال: فهو کذلک اھ

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے "عن ابی بردة ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد اللہ بن عمر اسمعت اباک یحدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت: نعم! سمعته یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة" اھ نیز ترمذیؒ میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے۔ "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لہ و ہوالقول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین، وقیل یرد علی الثانی انہ لیس ذلک وقت الدار واجیب بان الدار عندہم یجوز فی سکنات الخطة و کذا یجوز عندہم الدار انما الصلوة وان لم یکن من المآثور، وعندہم فی الدار بکلام الناس سعة ضد ما عندنا من الضیق ففقد الصلوة عندنا بدعا ریشہ کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر لاسعة التي يستجاب فيها الدعاء يوم الجمعة ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة بفضل فی ذکر الامة التي تقبل فيها دعوة العبد اذا واقفها وبیان وقتها ۱۳

۳۔ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۴

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا اتاه الله اياه .
 قالوا يا رسول الله اية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها .
 بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن
 اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ نہ جنت الشافعیہ حدیث مسلمہ
 علی حدیث السنن ورجح الحنفیہ والحنابلہ حدیث السنن ہے ۔

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہیے ، ساتھ
 ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبے سے لیکر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا
 اہتمام کر لینا چاہیے ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من أتى الجمعة فليغتسل“ امام ابوحنیفہؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمدؒ سمیت
 جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ
 ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے ہے
 قائلین وجوب حدیث باب میں ” فليغتسل “ کے معنی امر سے استدلال کرتے ہیں

لہ بان ساعة الاجابة مغفرة في كلا الوقتين منهم (اى من الوقتين) ابن العثيمين كما قال في الهدى
 وحكاہ الحافظ في المفتح عنہ (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنہم الشاہ ولی اللہ فی ” حجة الالباقۃ “ فی بیان
 الجمعة غیر ائہ قال بعد ذکر الوقتین : وعندی ان الكل بیان اقرب مظنة وليس بتعيين اھ
 وابن العثیم من یجبزم بہہا ، واللہ اعلم قال الشیخ : وهو المختار ، الملتقط من معارف السنن
 (ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) مرتب عفا اللہ عنہ

یہ تفصیلی دلائل کیسے دیکھے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) مرتب

حکامہ ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبد البر فی التبیید والی ذلک مصابہ (اى اصحاب مالک)
 کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) مرتب عفا اللہ عنہ

یہ وحکی عن الشافعی واحمد ایضاً ولكن المعتمد عند اصحاب ہولاء کلہم (مالک والشافعی واحمد)
 السنیۃ والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغیر من المرتب ۳

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے اَنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ غَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ (اللفظ البخاری) جبکہ جہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبُحَا وَنَعِمَتْ وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْفِعْلُ الْفَضْلُ “
 ۲۔ ترمذیؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ مَا حَسَنَ الْوُضُوءِ ثُمَّ اتَى الْجُمُعَةَ فِدْنَا وَاسْتَمَعَ وَأَمْسَتْ غُفْلُهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ وَزِيَادَةِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ “ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ” قَالَ بَيْنَمَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يُخَاطِبُ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذْ دَخَلَ عُمَانُ بْنُ عَفَّانٍ فَعَزَّزَ بِهِ عُمَرُ فَقَالَ مَا بَالَ رَجُلٍ يَتَأَخَّرُ بَعْدَ النَّدَاءِ فَقَالَ عُمَانُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا زِدْتَ حِينَ سَمِعْتَ النَّدَاءَ أَنْ تَوَضَّأْتَ ثُمَّ أَقْبَلْتَ فَقَالَ عُمَرُ وَالْوُضُوءُ أَيْضًا، أَلَمْ تَسْمَعْ أَوْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ “

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ” اذلیس فلیس “

جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الجُمُعہ، باب فضل الغسل یوم الجُمُعہ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجُمُعہ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء یوم الجُمُعہ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء یوم الجُمُعہ ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجُمُعہ، نیز یہی حدیث ترمذیؒ میں کئی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ما جاء فی الاغتسال یوم الجُمُعہ) میں مذکور ہے۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل شد احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے "عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكانت مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراح الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً انما هو ثلاث درجات ففرق الناس في الصوف فنارت ارواحهم ارواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت ارواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا ايها الناس اذا جئتم الجمعة فاغسلوا وليس احدكم من اطيب طيب ان كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رواه احمد ورجاله رجال الصحيح"

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں میثم امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استنباط پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ مِنْ كُمُيُوتِي إِلَى الْجُمُعَةِ

امرونا النبي صلى الله عليه وسلم ان تشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں،

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہیں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔
امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہو کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے اگر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب ہے "الجمعة علی من اذاع اللیل الی اہلہ" لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس بابے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذا جمع سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوتی ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القری دوسرا مسئلہ جمعہ فی القری کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کھیلے مصر یا قریہ کبیرہ شرط ہے اور یہاں

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ "وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو" بعض نے کہا کہ "وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو" بعض نے کہا کہ "وہ بستی جس میں بازار ہوں" غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کئی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کھیلے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے انا وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

لہ کما فی العمدة، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۳۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸) باب من تجب علیہ الجمعة میں مروی ہے "الجمعة علی کل من سح السدرا" ۱۳ مرتب عفی عنہ

۳۔ وقیل ما فیہ اربعۃ آلا ت زجال، الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) و فی جامع الرموز عن المفصلات قول

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو نذر پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نہ کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نہ نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد

لہ جزر ۲۸ رقم الآیة ۹ - سورة الجمعة ۱۲ مرتب عفا الشرح

۱۲ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "اثق العری فی الجمعة فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذرو البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف نہ ہوں گا ورنہ ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہونیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پیچھے ہوتے ہوئے چاہئیں "ماہنامہ البلاغ" (ج ۱۶ ص ۷۷) صفحہ ۷۷ صفر المظفر ۱۳۸۲ھ (۲۱/۴) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدیات" (۱۲/۱۲) کتاب الجمعة باب الجمعة فی القری والمدن (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القری، واخریہ بخاری بخیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعة باب الجمعة فی القری والمدن

۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجوانی (علی وزن نقائی) قریہ من قرى البحرین۔ قال عثمان (تشیخ ابی داؤد) قریہ من قرى عبد القیس: اس میں جوانی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ بالفاق شہر ہیں اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جوانی کے بارے میں امام جوہری نے ”صاح“ میں، علامہ زحشری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ان جوانی اسد حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا) اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جوانی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نمبویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب میر کے حوالہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعور نے بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

امہ چنانچہ ارشاد ہو: ”وقالوا لازلزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۲۵ پارہ ۲۵۔ اہل بیت میں قریۃن سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریۃن کی تفسیر ”من احدى القریۃن مکہ و الطائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جز ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۲۵) مرتب

امہ علامہ نمبویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العینی فی عمدة القاری حتی قیل کان لیکن فیہا فوق اربعة آلاف نفس والقریۃ لایكون کذلک انتہی کلامہ۔ اسی مقام پر علامہ نمبویؒ نے لکھا ہو: ”قال ابو سعید البکری فی معجم: ہی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ وحکی ابن التین عن الشیخ ابی الحسن النعمانی انہا مدینۃ وکذا، قال فی المبسوط انہا مدینۃ بالبحرین، کذا فی آثار السنن والتعلیق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الحجۃ فی القرى ۱۲ رشید اشرف

امہ (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الحجۃ فی القرى، علامہ نمبویؒ نے اس مقام پر جوانی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہو۔ فلیراجع ۴۴ امہ قال امرو القیس: ورحنا کانا من جوانی عشیۃ نقالی النعاج بین عدل ومحبب

(قال العینی) یرید (ای امرو القیس) کانا من تجار جوانی کثرتہ ما معہم من العید، وادکثرة استعۃ تجار جوانی، قلت: کثرة الاستعۃ تدل غالباً علی کثرة التجار، وکثرة التجار تدل علی ان جوانی مدینۃ قطعاً، لان القریۃ لایكون فیہا تجار کثیرون غالباً عادۃ۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الحجۃ فی القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا الشرح

علاء بن المحضرؓ یہاں کے گورنر تھے لہذا جوائی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قائلین جواز جمعہ فی القریٰ کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء يوم الجمعة ترحمه لاسعد بن زرارة (ای دعا له بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زرارة قال لانه اول من جمع بنا في هزم النبت من حرة بني بياضة في نقيع له نقيع الخضعات . قلت كم انت يومئذ قال : اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو یحییٰ بن مرثدین کی ایک بڑی جماعت نے جوائی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جوائی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جوائی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شخص نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں۔

الابلخ ابا بكر سلاماً ، وقتیان المدينة اجعينا
فهل لك في شباب منك اموا ، اسارى في جوار محاصرنا
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء بن المحضرؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا۔ حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جوائی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار اسنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۲۔ الزم المكان المطمئن من الارض والنبت ابو من اليمين اسم مالك بن عمرو ، والحوه : الارض ذات الحجرة السوداء ، وحره : بني بياضة قرية على ميل من المدينة وبنو بياضة بطن من الانصار . التهذيب لابن القيم في ذيل مختصر سنن ابی داؤد للمنذرى والمعالım الخطابی (ج ۲ ص ۱۱۰) باب الحجۃ فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ عنہ ولافوتہ

۳۔ المتقع بطن من الارض يستقع فيه المارمدة فاذا غضب المارمئة الكلاء ، وقد يصفحه اصحاب الحديث فيروونه ”البيقع“ بالباء والبيقع بالمدينة موضع القبور ، معالım اسنن الخطابی فی ذیل مختصر للمنذرى ۱۲ مرتب

۴۔ ومعنى الحديث انه (ای اسعد بن زرارة) جمع في قرية يقال لها هزم النبت كانت في حرة بني بياضة في المكان الذي سمى في المعالım واسمه نقيع الخضعات على ميل من المدينة ، تهذيب لابن القيم في ذیل المختصر والمعالım للمنذرى والخطابی (ج ۲ ص ۱۱۰)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل معنیٰ عبدالرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالوا الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضاً مثل ذلك فاجعل يوماً نجتمع ونذكر الله ونملى ونشكره فيه او كما قالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يسمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارة فعلى بعد يومئذ ذكرهم من يوم الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارة شاة فتغذوا وتعتشوا من شاة واحدة وذلك لقلتهم فانسل الله في ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ يَهْدِي لِآيَاتٍ لِّبَشَرٍ لَّهِ ۚ وَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرام نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محمد بنی سالم میں ادا کیا تھے اور یہ ایک

لہ (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجہت، باب اول من حجج، رقم الحدیث ۵۱۴۴، ۲۱ مرتبہ عنہ

لہ علامہ کا نہ ملوئی رحمۃ اللہ علیہ ”سیرت المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۱)، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں: ”قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناکہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محمد بنی سالم پڑتا تھا دلاں بیچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا نسیم اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

وعن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع أول جمعة حين قدم المدينة في مسجد بني سالم في مسجد عائكة، علامة نبوي آثار السنن (ص ۲۳۲)، باب إقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ عمر بن شیبہ فی اخبار المدینة ولم اقف علی اسنادہ“ رشید اشراف عفا اللہ عنہ

چوناساگاؤں تعالیٰ

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ شریکی کتابوں میں ”اولیٰ جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مقتنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یا لونہ عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتہ“ علامہ علیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معنا حیث کنتہ من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان ہذا احادیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف ہو فمعنا فی ای قریۃ کنتہ“ نقلہ الیہی فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجع ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی و دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

لہ قال السیوطی فی معرفۃ السنن واللاتار و دینا عن معاذ بن موسیٰ بن عقبہ و محمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مری علی بنی سالم وی قریۃ بن قبار والمدینۃ فادرکتہ الحجۃ و علی فیم الحجۃ و کانت اول حجۃ صلاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قدم النبیؐ، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔

لہ قال النیسوی: و بنو سالم کانت محلۃ من محلات المدینۃ بشری من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پیر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا کانت متفرقۃ ثم ما عوا واذلک الموضع بالمدينة حیث قالوا کانت اول حجۃ صلاہ بالمدينة واما قال السیوطی: ہی قریۃ بین قبا والمدینۃ فہذا انما یم بان اولیٰ ۱۲ شریف عن علی بن ابی النخعی لہ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

گہ (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من کان یری الحجۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۱۳ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۳) باب اقامۃ الحجۃ فی القری - ۱۲

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابوہریرہؓ علامہ ابن کھنظلؓ کی جگہ بحرن کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں ؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما كنتمہ“ یعنی ”جمعوا“ حیثما كنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جواز استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابوہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرامؓ ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نمبویؒ نے آثار السنن میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

لے کہا فی جمعہ البدل بن مویہ انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۳) ۱۳

۱۴ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الحجۃ، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یروی اہل المیاء بین مکة والمدینۃ یجمعون فلا یعیب علیہم“

لیکن علامہ نمبویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضہ ما رواہ ابن المنذر علی ما قال المحاذی الثانی (ج ۲ ص ۵۷، کتاب الحجۃ تحت رقم ۶۲۱) تین ابن عمرؓ کا لفظ قول: لاجمعة الا فی السجاء الکبر الذی یصل فیہ الامام ۱۲ رشتہ افہام (ج ۱ ص ۲۳۵) باب اقامۃ الحجۃ فی القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“ ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۵ لے کہا فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من الیہود قال لہ یا امیر المؤمنین آیتہ فی کتابکم تقرؤنہا الوعلینا معشر الیہود نزلت لاتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیتہ قال ”الیوم اکملت لکم دینکم الخ“ قال عمر تدعوننا ذلک الیوم والماکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”ہو قائم بقرۃ یوم جمعۃ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادۃ الایمان ولقمانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن لسنیویؒ (ج ۲ ص ۲۳۵)

باب لاجمعة الا فی مصرحاً مع ۱۳ رشتہ لثرون وفقہ اللہ لغیرۃ السنۃ المطرقة۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سامے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجواثي من البحرين" اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ ۱۱ھ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جواثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا ۱۱ھ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنے کے بعد

ابن جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث طویل فی حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى عرفة فوجد القيس قد ضربت له خمر فزال بها حتى اذا زاعت الشمس امر بالقصوى فزلت له فأتى بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (ابن جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷) کتاب الحج باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۱۲ وشیخنا شرف عطاء اللہ عنہ ۱۱۲ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة فی المستدری والمدن ورواه ابو داؤد فی مسنده (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القرى، بتغیر فی اللفظ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۱۲ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في حجة الی المدینة ترعى بنی سالم وہی قسریة بین قبار والمدینة فادركته الجمعة وصلى فيها الجمعة فكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى - آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة فی القرى ۱۳۔

کی تھی اور ابو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ سند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دئے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۱۱ھ میں ہوئی اور اصحابِ بئر نے وفد عبد القیس کی آمد ۱۱ھ میں بتائی ہے لہذا جو ان میں جمعہ کی اقامت ۱۱ھ کے بعد یا کم از کم ۱۱ھ کے بعد ہوئی۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ ان چھ یا آٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۱۱ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور ہشمار بستیوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۱۱ھ میں خیبر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جو بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قللت کان الناس ینتابون"

۱۔ دیکھئے "اعلام السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲

۲۔ وفسر فی الحج کان سنۃ ستۃ علی الامح کما ذکرہ المحافظ، کذا فی اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲ مرتب

۳۔ وقد جزم القاضی عیاضؒ بان قدوم وفد عبد القیس کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکہ کما ذکرہ المحافظ ایضاً ویؤیدہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایامہم بالجمع فکان قدومہم بعد فسر فی الحج یقتضی واما قول المحافظ ان القاضی تبع فیہ الواقدی فغیرہ ان الواقدی حمیہ فی المعازی والسير لاسیما وقد وافقہ ابن اسحاق ایضاً فانہ ذکر وفد عبد القیس فی سنۃ الوفود کما فی سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۳۶۶) بعدہ توافقت علی وفودہم بعد فرض الحج واختلفا فی تعیین السنۃ فقال الواقدی سنۃ ثمان قبل المفتح وقال ابن اسحاق سنۃ تسع بعد المفتح والتوفیق بینہما انہ کان لعبد القیس وفدان احداہما قبل المفتح واحسری بعدہ کما تبیین ذلک للمحافظ ایضاً، وطالع للتفصیل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم للشیخ الکاظم الحلوی (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۳) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعۃ وعلی من تجب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ قولہ ینتابون الجمعۃ ای یحضر وہباً بالنوبۃ وہومن الانتیاب من النوبۃ وہو الجمعی لونا ویروی ینتابون من النوبۃ ایضاً، حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ علی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

الجمعة من منازل لحد والحوالی الیہ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگرچہ جو نبیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی " ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۴) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مہج جامع " یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "عائت الخور" کا بطریق بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

لہ العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من مدین الی ثمانیۃ امیال وقال: ادنا ما من اربعۃ امیال، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) م
 ۲ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لاجمۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب علی عنہ
 ۳ دیکھئے "التعلیق اکمن علی آثار السنن" باب لاجمۃ الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب
 ۴ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق اکمن علی آثار السنن" باب لاجمۃ الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) مرتب
 ۵ ہوا بحارث بن عبداللہ الا عور الہمدانی بکون المیم الحق بضم المہملۃ بالمتنۃ فوق، الحق ابو زہیر صاحب علی کذب الشیعی فی رأیہ، وروی بالرفض، و فی حدیثہ ضعف، و لیس لہ عند الناسی سوی حدیثین، مات فی خلافتہ ابن الزبیر۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۳۰ من حرف الحاء المہملۃ)

و فی حاشیۃ المقرب: والحارث الا عور ویقال انہ فی نسبۃ الی بطن من ہمدان ویقال الحق فی نسبۃ الی الحوت بطن من ہمدان، یقاً وكان الحارث فقیہاً رافضیاً ویفضل علیاً علی ابی بکر، متشیعاً غالباً، وقد وثق ابن معین والنسائی و احمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم، وتکلم فی الثوری وابن المدینی والوزرعی وابن عدی والدارقطنی وابن سعد ابوحاتم وغیرہم ومن جرہہ اما لشیعہ واما لغير ذلک، والصمیم ان الشیعہ لیس یجرح فی الروایۃ و المدلل علی الظن بصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا نامل قول من کذب علی الکذب والرائی و العقیدۃ ولذا قال الذہبی: والجمہور علی توہینہ مع روايتہم بحدیثہ فی الابواب قال: والظاهر ان الشیعی یحب حکایۃ لابی الحدیث ۱ - ۱۲ رشید الاثر عنہ

۱۲ اخرجہ عبدالرزاق فی مصنف (ج ۳ ص ۱۶۷) رقم ۵۱۷۵، باب القری الصغار، ولفظ لاجمۃ ولا تشریق الی ۱۲ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور کتاب المعرفة للبیہقی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے ”الدر النجاة فی تخریج احادیث الهدایة“ میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”ر اسنادہ صحیح“

⑤ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان انس فی“ قصہ ۷
احیائاً یجتم واحیائاً لا یجتم وهو (ای القصہ) بالمرأیة علی فرسخین ”اور احیائاً یجتم“ کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ **وَاللّٰهُ اَعْلَمُ**

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس
جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جاح۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا یہی اثر نقل کیا ہے، قال: بین علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ وعلاء

۲۔ (ج ۲ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۳ سیفی عفی عنہ

۳۔ دیکھئے ”التعلیق لمن علی آثار السنن (ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب، ۱۷۔ (ج ۱ ص ۲۱۳، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتب

۱۸۔ (ج ۱ ص ۱۷۳) باب من این توتی الجمعة وعلی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے ”قلت کان ابی یكون من المدینة علی ستمہ امیال او ثمانیة فکان ربما یشہد الجمعة بالمدینة وربما یشہد، مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعة، واخر جوب ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۲، باب من کم توتی الجمعة بتفسیر ۱۳ رشید اشرف عفی عنہ

۱۹۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة، عن البخاری قال رايت الشہد الجمعة من الزاویة وہی فرسخان من البصرة۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا ”قد یصلی الجمعة وقد یرکبھا۔ وقد یصلی النظر فی الزاویة ویصلی الجمعة فی جامع البصرة“ ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک صفحہ کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما كنت تتغذى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تقيل الا بعد الجمعة“ وجر استدلال یہ ہے کہ ”غداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازمًا زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غداء“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دو پہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی تو سَعًا بلکہ عَفَا ”غداء“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے بارے میں فرمایا ”هَلِكُوا إِلَى الْغَدَاءِ الْمُبَارَكِ“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ محرم طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وكانوا اذا راحوا الى الجمعة راحوا في هَيْئَتِهِمْ“

لہ و معہ شرفہ تلبیۃ من السلف والشواکی من المتأخرین و تبہم صاحب ”التعلیق المغنی“ کذا فی التعلیق بحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الجمعة قبل الزوال ۳ مرتب

۳ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الجمعة ، و اخرج البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب قول اللہ عز وجل ” فاذا قضیت الصلوة فانشرُوا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ “ و لفظ ”ما كنت تقیل و لا تتغذى الا بعد الجمعة“ و کذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاز فی وقت الجمعة ۱۲ ارشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳ پوری روایت اس طرح ہے : عن المعریاض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہدی عنہ الی السحور فی شہر رمضان قال : هلوتوا الیہ “ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوة السحور ، نیز مقدم بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے : قال علیکم بغداء السحور فانه هو الغداء المبارک “ نیز خالد بن معدان سے مروی ہے : قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لربیع : یلم الی الغداء المبارک یعنی السحور ، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴)

باب سیمۃ السحور غدار ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ ۳ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۲) باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدانؒ کی روایت ہے کہ ”قال شهدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلواته وخطبته قبل نصف النهار ثم شهدت مع عمر وكانت صلواته وخطبته الى ان اقول انتصف النهار ثم شهدت مع عثمان فكانت صلواته وخطبته الى ان اقول زال النهار فما رأيت احداً عاب ذلك ولا انكسها“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن محبّرؒ نے یہ منسب فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن تو سہا اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

لے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرج ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من کان یقبل بعد الحجۃ ویقول ہی اول النهار، نیز علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاة میں روایت کیا ہے ۱۲ ارشید اشرف عفی عنہ

ع (قال النیسوی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ فی الفتح رجال ثقات الاعبد اللہ بن سیدان وہو بکر المہملۃ بعد الامتنانیۃ ساکنۃ فانه تابعی کبیر لانہ غیر معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجہول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال الالکافی مجہول لا حجۃ فیہ وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

سہ ذکر فی الثقات فی طبقۃ النصابۃ کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۲۹۹) و ذکر فی ”الاصابۃ“ فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال لم یحبہ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے قوت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہا نہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا کا شبہ نہ رہتا تھا۔

اس کی نظیر شہین نسائیؒ میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یصل یصلی النظم فقال رجل وان کانت بنصف النهار قال وان کانت بنصف النهار؟ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یتقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہو گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہو گا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”ناشعوا لی ذکس اللہ“ کے اطلاق سے ہے، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لے (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیف، باب جمیل النظر فی السفر ۵ سورۃ جمعہ آیت ۱۱۲، ۱۱۳ پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جائے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۳۳ عہ شرح باب از مرتب ۲

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔
 کما یدل علیہ حدیث الدیلمی، واللہ اعلم (از مرتب غفر اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً ۱ سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طویل مفصل کی سورتوں میں سے کئی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بحر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مروی ہے ”ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مثنى من فقهه ناطلوا الصلاة واقصرها والخطبة“ یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تفساد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایت مسلم کے بارے میں کہتے ہیں ”وليس هذا الحديث مخالفاً للحديث المشهورة في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى “كانت صلاته قصداً وخطبته قصداً“ لان المراد بالحديث الذي نحن فيه (ای حدیث عمار) ان الصلاة تكون طويلة بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً ليشق على المأمومين، وهي حينئذ قصداً اي معتدلة والخطبة قصداً بالنسبة الى وضعها“

خطبہ کے ارکان اور آداب ۱ | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر کتب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعد من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر يتعدى ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۳ ص ۳۶۲) ۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الحجۃ، فصل فی ایجاز الخطبۃ واطالۃ الصلوۃ ۴

۵ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۶

۷ دیکھئے جواہر الفقه (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۸ شرح باب از مرتب ۱۳

دوسرا مطلق ذکر اللہ ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک ؛ طہارت ، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے ؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا ، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے ؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا ، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری ، بحر)
چوتھے ؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا ،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البحر)

پانچویں ؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا ، تاکہ لوگ سُن لیں ، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر ، عالمگیری)
چھٹے ؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو :

اول حمد سے شروع کرنا ، دوّم اللہ تعالیٰ کی تائید کرنا ، سوّم مشہداتین پڑھنا ،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ، پنجم عظم نصیحت کے
کلمات کہنا ، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا ، ہفتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا ، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد ، ثنا اور درود
پڑھنا ، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا ، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا ، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے ۔

یہ کل پندرہ آداب سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں ؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا ، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ و یستحب ان یکن الجہری فی الثانیۃ و ن الاوّل ، المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) ۱۲ م

۲۔ و یشرط عندنا ثلث نفعی اربعۃ امور ؛ الحمد و الصلاۃ و الومیۃ بتقوی اللہ و آیۃ
من القرآن ۔ اما فی الخطبتین جمیعاً اذ فی احدہما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی التشرارۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاۃ الجمعۃ ۱۲ م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصنف شرح مؤطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الاذکار للنووی، و در مختار شرط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیدی)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنا نا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔ خطبہ جمعہ وعیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختار ہے۔

خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق | کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سننا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

” بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) و ہوا نھا (الخطبة) فیہما (العیدین) سنة لا شرط و انھا بعد ہما لا قبلھا بخلاف الجمعة، قال فی البحر حتی لو لد یخطب اصلاً صم و اساء ترک السنة، ولو قد صمھا

لہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ العجوبۃ فی عربیۃ خطبۃ العربۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ، یہ رسالہ جواہر الفتح جلد اول کا جزین کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہر و غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ و راجع لہا البسمہ و الطحاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھ کر قیام کو سلام کہے جو خفیہ و مالکیہ کے نزدیک مسنون نہیں۔ اسکی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (۶ ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الحجۃ، باب یتقبل الامام القوم و استقبال الناس (۱)

على الصلاة محبت واساء ولا تعاد الصلاة (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجوهنا، حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کر کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لہٰذا لو استقبلوا الامام لموقع المحراب في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في البحر " عن
"التجنيس"۔

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلائم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه
بحديث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن التحلق قبل الصلاة يوم
الجمعة" و احدثنا اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

والحمد لله اعلم

۱۔ جواہر الفتنہ (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲

۲۔ انظر التعمیل "المعارف" (ج ۲ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲

۳۔ المحکم البدی (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۳

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلَ الْإِمَامُ يُخْطَبُ

”بَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ
النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَصَلَيْتَ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَقَدْ نَارَكُم .“
اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک کہ جمعہ کے دوران ایوالا خطبہ کے دوران ہی خیمۃ
المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے ۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ ، امام مالکؒ اور فقہار کوفہ
یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں ہے ، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی
یہی مسلک ہے ۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) آیت قرآنی ” وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَانصِتُوا “ اس کے بارے
میں بحث پیچھے گزر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف
خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں ، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز
کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے علوم میں خطبہ بھی شامل ہے ۔

(۲) اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے ” أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ ” أَنْصَتُ “ فَقَدْ لَغَا “ اس
میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ
امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی ۔

(۳) مسند احمد میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

لہ دہرمودی عن عمر و عثمانؓ و علیؓ کہما ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۳۸۷) و حکاکہ عن الیث و الثوری
و حکاکہ ابن قدامہ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح و ابن سیرین و النخعی وقتدۃ الیضاکما حکاکی الثانی (ای ما
ذہب الیراشافعی و احمد) عن الحسن و ابن عیینہ و مکحول و اسحاق و ابی ثور و ابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
لہ مولود اعراف جز ۳ آیت ۲۰۳ ، ۱۲ مرتب

لہ باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام و الامام یخطب ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۳) ۱۲ م

۱۲ نظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجعۃ من الغسل و الطیب و نحو ذلک ۱۲ مرتب غنی عنہ

کرتے ہیں ” ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذى احداً ، فان لم يجد الامام خرج ، صلى ما بدا له ، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الامام جمعته ثم ” اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت شروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے ۔ علامہ بیہقی ” مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ” رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و وثوقہ البیہ اس روایت پر علامہ منذری نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطار خراسانی کا سماع حضرت نبیہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور اسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے ۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے ” قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی ینزع الامام ” اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے ، لیکن متعدد و قرائن اس کے مؤید ہیں ۔ اول تو اس بناء پر کہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے ۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراضات کے مطابق

لہ فقال : وعطایم سیح من میثتہ فی ما علم ، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۴۸۷ ، رقم ۸) کتاب الحجۃ ،

الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسعی الیہا وما جاز فی فضل یومہا وما عتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فیمین یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۱۴ علامہ بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ابویوب بن ہبیک ہومرکوک

منقذہ جماعۃ و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یحییٰ ، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ (ج ۲ ص ۱۲۴) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ، عن ابن عباس و ابن عمر انہما کاناکیرھما ان

الصلاۃ والکلام یوم الجمعۃ بعد خروج الامام ۔ عن ابن عمر انہ کان یصلی یوم الجمعۃ فاذا خرج الامام

لم یصل ۱۳ رشید اشرف غفر اللہ لہ ۔

۱۶ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبۃ

فل یصل رکعتین اثم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گزر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہو۔

(۵) حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا ”اجلس فقد اذیت“ نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے ”عن جابر قال لما استوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ای جلس مستویاً علی المنبر) یوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس علی باب المسجد فلما رآه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال تعال یا عبد اللہ بن مسعود“ یہاں بھی آپؐ نے

لہ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۱۲ عن سید بن المسیب قال خردج الامام یقطع الصلاة وکلامه یقطع الکلام . انظر المصنف لابن ابی شیبہ

(ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الکلام اذا معد المنبر وخطب ۴ مرتب

۱۳ انس بن مالک یدکر ان رجلاً دخل یوم الحجۃ من باب کان وجاء المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان ینشئنا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیه فقال: اللہم اسقنا — الی ان قال الراوی —

ثم امطرت قال فواللہ ما رأینا الشمس سبتاً ثم دخل رجل من ذلک الباب فی الحجۃ المقبلۃ ، ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبلہ قائماً فقال یا رسول اللہ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع

اللہ ان یمسکھا ثم صبح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار ، باب الاستقار فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب ۱۴ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) باب انہی عن تخطی رقاب الناس والامام علی المنبر یوم الحجۃ ، کمن الی والدہ

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس یوم الحجۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام یکلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے گئے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن ہدیۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

لے حضرت عثمانؓ کا واقعہ صحیح ہے۔ باب ماجاء فی الاعتسال فی یوم الجمعۃ کے تحت بخوانہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ”گلد چکا ہے ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

لے چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلیت؟ قال : لا“ قال تم فارکح ”سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ وہو علی المنبر ۱۲ مرتبہ غنی عنہ لے چنانچہ محمد بن قیس فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین اسک عن الخطبۃ حتی یرفع من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ والامام یخطب یصلی رکعتین۔ علامہ زلیخی ”نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۴) باب صلاة الجمعة میں لکھتے ہیں ”وقد یوجب النسائی فی سننہ البکری علی حدیث سلیمؓ باب الصلاة قبل الخطبة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

لے چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقة فالتوا شياہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعۃ فی خطبۃ ۱۱ مرتبہ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتبہ

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعدًا على المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدہ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبدالرحمن بن ام الحکم یخطب قاعدًا فتناظرنا والی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عزوجل ”واذراوا تجارة اولیہم انفسہا ویترکوک قائمًا“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبة۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الان، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبة قائمًا۔

لہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۲۹) واجب بان القعود فی المنبر لا یخص بالابتداء بل یحیل ان یكون بین الخطبتین ایضًا، وتعتبر البدر العینی فی الحصة فقال: والاصل ابتداء قعودہ وقعودہ بین الخطبتین محتمل فلا یمکن بہ علی الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصلی رکعتین وسؤالہ ایاہ ”بل صلیت“ وامرہ بالناس بالصدقة قد یضیق عن القعود بین الخطبتین، ہذا یخص ما فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ کلام قبل السردوع فی الخطبة تھا، پرسنن وارقی (ج ۲ ص ۱۵) رقم ۱۰۱ باب فی رکعتین اذ جاہا بالرحمن والامام یخطب میں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل رجل من قیس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ انبی صلی اللہ علیہ وسلم تم فارک رکعتین امسک عن الخطبة حتی فرغ من صلوٰۃ“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے حضرت کثیریؓ کی نوار الشمر قدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق دی ہے ”بانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر کاد ان یقوم فبشرع فجاہ سلیک فاخر الخطبة وامسک عنہا۔ و ہذا الجمع غیر معید، قال الرازم (راۃ الشیخ البیہقی) فالناذیل فی قولہ دکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی شرف السردوع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی اجلسۃ الخفیفة بین الخطبتین کما لا یخفی، واللہ اعلم، وظنی کل حال ہذہ صوریۃ الیٰں ولک ان تجدد جوابین کما تقدم آنفاً، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۱)

مصنف ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰)، باب فی الرجل یؤی یوم الجمعة والامام یخطب علی رکعتین، میں محمد بن قیس کی روایت میں ”امسک عن الخطبة حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عادانی خطبۃ“ (باقی برصفاۃ اللہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ سادت میں تھے ترمذیؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”أَنَّ حَجَلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَدَأَ فِي هَذِهِ تَدْلِي عَلَى الْفَقْرِ“ اور یہ بات کہ آپؐ کی نماز کے دوران خطبہ سے لے کے سبہ دار غلطی کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے ازل تو اس لئے کہ ”فَمَعْلُومٌ فَادْكُم“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ اگر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَبْجَى؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ“ اس کے معنی واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستنبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جا سکتا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قد علی المنبر وکان یشیر علیہ فجاہ سلیمانؑ فاخر الخبۃ وامنک عنہا حتی فرغ ہوس رکعتیہ ثم عاد الی الشرف فی خطبتہ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ الشریعۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ ۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم بھیجے ذکر کر چکے ہیں؟ ۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

۴۔ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”فقد سلک قبل ان یصلی فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُرکعت رکعتین؟ قال لا، قال قم فارکعہما“ ۱۲ رشید اشرف غنی عنہ

۵۔ (ص ۸۷) باب ما جاء فیمن دخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۶۔ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے ہیں اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہیں کما فی روایت المنصف لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ الخ

ابنہ اس مسامح شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل مصحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قولی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین واللفظ للبخاری" یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیمان بن عمار کے واقعہ کی کوئی تفسیر نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفسیر ہے اور عمر دابین دینا سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں وہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیمان بن عمار کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب الاستبصار علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب بھی ہے جس میں مصحیحین کی

روایت دارقطنی (۲۶۱/۱۵ رقم ۹) باب فی رکعتین اذا جاء الرجل الخ : اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کہ یفہم من روایت مسلم (۲۸۷/۱) "جاہر سلیمان بن عمار فی یوم الجمعة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر" (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غریت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نمازی تھی (۴) یہ واقعہ "واقعہ حال لا عموم لہا" کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلاۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اؤ صلاۃ جائز تھے، وانظر تفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (۱/۲۴۹) باب التنقل من یخطب الامام ۱۲ رتبہ اور غفر اللہ عنہ

۱۲ رتبہ صحیح بخاری (۱/۱۵۹) کتاب التہجد باب ماجاء فی التطوع مشی مشی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیمان بن عمار کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (۱/۲۸۷) کتاب الجمعة میں حضرت سلیمان بن عمار کے واقعہ میں یہ الفاظ "مروی عن" فقال (ای البیہقی صلی اللہ علیہ وسلم، لہ یا سلیمان) تم فارغ رکعتین و تجوز فیہا ثم قال اذا جاء احدکم یخطب الجمعة والامام یخطب فلیرک رکعتین و تجوز فیہا ۱۲ رتبہ غفر اللہ عنہ

۱۲ جبکہ ابن جریر، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار اور حبیب بن یحییٰ اس کو غروب دینا ہی سے قولی حدیث سمجھتے

مشکلم فیہ روایات کو جج کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا ثانی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور جو بھی طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل دہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُضِيَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، اور جن کو ہم صحیح نقل کر چکے ہیں، اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان یخطب“ ہو اور اگر ترجیح کا طریق اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہیں کی وجوہ ترجیح

ایک، اس بنا پر کہ محرم اور ربیع میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۔ ثم اجاب عنه المحافظ بتابعه روح بن القاسم شعبه عند الدارقطني في سننه - معارف السنن (ج ۲) ص ۲۷۷ و ۲۷۸ (۳۷) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں باب فی الرکعتین اذا جاز المرء والمقام یخطب کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدیث محمد بن زوح الجندی بوری حدیث الفضل بن العباس الصواف حدیث یحییٰ بن غسیلان حدیث عبداللہ بن بزیع عن روح بن القاسم وسفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابرًا یقول انہ اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۴) رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیم بن عطفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب علیٰ عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید متعامل الصحابة والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نبی عن الصلوۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بناء پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سبھی کو نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک مسلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ يَخْطُبُ

اسے اربعہ کے نزدیک اشعار خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول حدیث میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک رابعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چیمینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ دسلام اور تسمیۃ عاٹس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ دسلام واجب اور تسمیۃ عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

لے کہا ہومروی عن عمر و عثمان علیؓ، ذکرہ السنودی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا تمل، اور شرح مطانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱)، باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب بل شیخی لہ ان یرکع ام لا؟ ۴ مرتب

عہ فتک الشافعی للبخاری فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ما مشہور الام (ج ۱ ص ۱۳۸)

بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قنۃ ابن ابی عمیق فی الخطبۃ۔ وکلم سیک الغطفانی بین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده مشی فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعیؒ فی الام " وان حکم رجل والامام یخطب لم احب له ذلك ولم یکن علیہ الاعادة الخ وبنابرہ علی

کرامۃ الکلام والرحمۃ عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جہور کا استدلال روایت باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب
”أُنتست“ فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو رد سلام اور تشییت عاٹس کا بھی یہی
حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبُخْطِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسداً الى جهنم
تخطى رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے معرودہ ہونے پر جہور کا اتفاق ہے، پھر
بعض نے اس کو معرودہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیلئے
تخطی کی گنجائش ہے۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی
ترسیب میں اور اس سے استرازا کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اُس نے اس روایت
کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (انترتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

”نہی عن الجبوة يوم الجمعة والامام يخطب“ احتباء عام حالات میں باتفاق

۱۔ التحفص يوم الجمعة قيل خرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل استقصى التحفص وقيل للتقيد
فلا يكره فيما عداه والثاني الاظهر وبه اكتفى بعضهم، معارف السنن (۴۴۶ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۲۔ ويجوز ايضاً لمن لم يجد فرجة لا يتخطى صف او مضيق تقصير القوم باخلاء الفرجة، معارف السنن (۴۴۶ ص ۳۸۹) ۱۳ مرتب
۳۔ ويكفي الترغيب والترهيب (۱۶) كتاب الجمعة، باب الترغيب في صلاة الجمعة والسمي اليها وما جاز في فعل يومها
وساقتها (ص ۴۸۶ و ۴۸۷)، باب الترسيب من تخطى الرقاب يوم الجمعة (ص ۵۰۲ و ۵۰۳) ۱۴ مرتب عفا اللہ عنہ
۴۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (۴۴۶ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۵ مرتب

۵۔ الجبوة بالضم والمكر معاً والجمع حتى بالضم والمكر، وتفسير الاحتباء ان يعم الانسان رجليه الى بطن ثوب يجمعها مع ظهره
ويشده عليها وتكون الياء على الراء وقد يكون الاحتباء باليدين بدل الثوب كذا في النهاية والجمع، ولو وضع اليدين
في تلك البنية على الارض صار احتباء كما تقدم تفسير ذلك وحكم ذلك في العلوة مفصلاً، كذا في معارف السنن (۴۴۶ ص ۳۸۹) ۱۶

جائز ہے لیکن خطبہ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔
مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ
کی ایک بڑی جماعت "اعتبار" جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی، اب یہ بات تو بعید معلوم
ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ
حدیث میں نبی کریمؐ کی جماعت تنزیہی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ نبی کی علت نیند کا احتمال اور انتقاض
طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز ہے۔

امام طحاویؒ نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ نبی اس بات سے جو کہ خطبہ
شروع ہونے کے بعد انسان اعتبار کرے اور اگر پہلے سے محتبی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ
سے اعتبار منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی اعتبار کر لیتے تھے اس لئے کہ اس میں داخل نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ رَفْعِ الْيَدِ عَلَى الْمِنْبَرِ

سمعت عمار بن روبية وبش بن مردان يعظبن رفع يديه في
الدعاء فقال عمار: قبح الله هاتين اليدين القصيرتين لقد رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بين يدي علي ان يقول هكذا وأشار
هشيم بالسبابة: خطبہ کے وقت رفع الید علی المنبر مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

لہ بشرطیکہ کشف غور کا خطر نہ ہو اور منبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

لے عن یعلی بن شراد بن اوس قال شهدت مع معاوية بيت المقدس فبح بنا فقلت فاذا جل (ای اکثر من فی المسجد
اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأيتهم محبتين والامام یخطب قال ابوداؤد وکان ابن عمر یحیی والامام یخطب والنس بن
مالک وشرح ومعه بن صا حان وسعيد بن المسيب وابراہیم الخنسی ومکول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعيم
بن سلامه قال (ای کل واحد) لباس پہا، قال ابوداؤد ولم یبلغنی ان احد کرهها الا عبادة بن نسی سمن ابی داؤد
(ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاعتبار والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کے وجاہب بعضہم جعل حدیث النبی علی الضعف وقیل بالنسخ، کذا فی حاشیۃ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۳

لے کذا نقل فی حاشیۃ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۴ مرتب

۱۵ الحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یرفع یدیه لانی الدعاء ولا فی غیرہ الا انہ کان یثیر سبابة عندک التوحید، فہذا الرفع فی

کاسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے " لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دفع ید یدہ فی خطبۃ الجمعة حین استسقی " جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ ہجریہ میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإني بكري وعمري

أذا خرج الامام اقيمت الصلاة ، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على النداءين . نداء ثالث ے مراد اذان خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی . پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سبک پید کس نے شروع کیا . حافظ ابن حجر نے تفسیر جویریہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

لہ کہا جاتی روایت البخاری " ان رجلاً دخل يوم الجمعة باب كان وجاه المنبر رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً فقال يا رسول الله ! بكت الاموال وانقطعت اسبل فارغ الله ان يفتنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه الخ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء في المسجد الجامع ۱۴ م دیکھئے معارف سنن (ج ۴ ص ۳۹۳) ۱۲ م

۱۳ م سنی ثالثاً باعتبار کوئی مزید بعد الاذانین فی عہد النبوة وعہد الخلفین . الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر و الثاني الاقامة ، وسميت الاقامة اذانا تغليبا كما في قوله " بين كل اذانين صلاة " ولاشك لكهما في معنى الاعلام ، و بالجملة اذان عثمان اول في الترتيب والوجود ولكنه ثالث باعتبار ظهور شريعته باعتبار عثمان على منبر من الصحابة . هذا المنص مافي العدة والفتح كذا في معارف سنن (ج ۴ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشيد اشراف سنی

۱۴ م الزورار قبل عمر علی باب المسجد قيل سوق بالمدينة وقيل دار ، القول الاول جزم به ابن بطلان والثاني قاله البخاري في صحيحه ، قال المحافظ في التلخيص : والثالث هو المعتد ، وفي العدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثة اقوال في تفسيرها فاكل سنة ، ورجح التوثيق مافي رواية ابن ماجه (ص ۷۹) باب ماجاء في الاذان يوم الجمعة . زاد الزورار ان علي دار في السوق يقال لها الزورار الخ . مرتب ، فقال هي دار في سوق المدينة يقف المؤذنون على سطحها ويحل تسبيلها زورار لميلها عن عمارة البلد . يقال قوس زورار اي مائلة ، والله اعلم . اهـ كاه في " التعليق الصريح " انظر معارف سنن

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاجؓ اور زیدؓ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو و چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدين المہدیین عضو علیہا بالتواجد“

لے عن معاذ ان عمر مؤذنین ان يؤذنا للناس الجمعة خارجاً من المسجد حتى يسمع الناس و امران يؤذن بين يديه كما كان في عهد ابني صلي الله عليه وسلم و ابی بکر ثم قال عمر نحن ابتدعنا لكثرة المسبحين
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غنی عنہ
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

لے ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج وبالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷)
باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الف ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
لے چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کر لیا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غنی عنہ
۵ علامہ علی بن عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ، میں فرماتے ہیں ۱۲ قلت نعم بود الاذان اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شريعته باعتباره عثمان و موافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعاً سكوتياً الف ۱۲ رشيد اشرف غنی عنہ

لے (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲

۵ سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المہدیین ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمُنْبَرِ

”كان النبي صلى الله عليه وسلم يتكلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر“
خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی مسلک ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”هذا حديث لا نعرفه الا من حديث جرير بن حازم“ پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”اقیمت الصلاة فاخذ رجل بيد النبي صلى الله عليه وسلم فمسا زال يكمه حتى نكس بعض القوم“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جموع کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين ”جموعہ کی لئے امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابن عمر کی روایت مرفوعہ سے ہے: ”اذا دخل احکم المسجد والا امام علی المنبر فقام صلاة ولا كلام حتى يفرغ الامام“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فمن يدخل المسجد والا امام بخطيب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پہلے ”باب فی الركعتین اذا جاز الرجل والا امام بخطيب“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۳ مرتبہ ترمذی (ج ۱ ص ۹۲) باب ما جاز فی الکلام بعد نزول الامام الف ۱۲ مرتبہ تھے جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حتى نكس بعض القوم“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے نیز حجاج کی روایت میں ”اقیمت الصلاة صلاة العشاء الاخرة“ کی تصریح ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۳۳) باب الامام یتکلم بعد ما نزل من المنبر ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

تھے نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام یتکلم بعد ما نزل من المنبر میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قال ابو داؤد، والحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو ما تقدم جرير بن حازم ۱۲ مرتبہ

سنن قبلہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ۔ بہر حال جمعہ کی سنن قبلہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلق فوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ترمذی میں صاحبہ حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیٰ قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلیٰ قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن ترمذی (۲ ج) ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یفسرغ المؤذن عن الاذان فیخطب، میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فقع علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”قع علی المنبر“ پر فاء داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیسے آتی ہے اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ سجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۱۱ مرتب

۲۔ (ص ۷۹)، باب ما جاء فی الصلوة قبل الجمعة ۱۲ ۳۔ معارف السنن (۲ ج) ص ۳۱۴، ۱۲

۴۔ حافظ زبیدیؒ نے معجم طبرانی اوسطا کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیٰ قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسطا ہی کے حوالہ سے یہی روایت حضرت علیؓ سے بھی مروی نقل کی ہے بزیادۃ فی اللفظ، دیکھئے نصب الراية (۲ ج) ص ۲۶۹، باب صلاة الجمعة، احادیث سنن

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من كان مصداً فليصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگر پر ضعیف ہے لیکن تائید کیے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حنیؓ کے ہائے میں مروی ہے ”ملت أربع ركعات قبل خروجه الامام للجمعة ثم ملت الجمعة مع الامام ركعتين“، رواہ ابن سعد فی الطبقات، کما فی نصب الرأیة (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اغتسل ثم اتى الجمعة فضلى ما قدر له ثم انصت له“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رواتب قبلیہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن لبحریدہ“ کے ہائے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انہ کان یصلی بعد الجمعة رکعتین“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

لہ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

تہ سیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبلی بن حکیم حضرت ابن عمرؓ کے ہائے میں فرماتے ہیں ”انہ کان یصلی قبل الجُمُعۃ اربعاً لایفصل بینہن بسلام اہم اس روایت کے ہائے میں علامہ نیوئیؒ فرماتے ہیں، رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنۃ قبل صلاۃ الجُمُعۃ وبعدها) ۱۲م تہ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الجُمُعۃ، فصل من اغتسل او قوماً واتى الجمعة وصلى ما قدر له اہم ۱۲ مرتب

تہ حافظ زلیخیؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا جو ”جارسلیک الخطفانی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تجئ، قال: لا، قال فصل رکعتین“ تہ نصب الرأیہ (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الجُمُعۃ - احادیث مستتہ الجُمُعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
تہ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منكراً مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعداً“ اور بعداً ہا أربعاًؓ

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں منوں ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انہ امس ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاًؓ“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلیؒ نے ”منیۃ المصلیٰ“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایاتیں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

لے ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوۃ قبل الحجۃ وبعدہا۔ اس روایت کو ہم بھی مرفوعاً بھی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۷۶) کے حوالے سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۱۔ نیز محمد طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمن سے مراد ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعود یعلمنا ان نصلی أربع رکعات بعد الحجۃ حتی سمعنا قول علیؓ سیئاً، قال ابو عبد الرحمن فنعن نصلی سیئاً، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی منۃ الحجۃ نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الحجۃ ست رکعات (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، و قتادۃ لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد البیہقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل ”وعندابی یوسف السنۃ بعد الحجۃ ست رکعات وہو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والا فضل ان یصلی أربعاً ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب
۳۔ اذا صلی احدکم الحجۃ فلیصل بعدہا أربعاً بن سائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوۃ بعد الحجۃ فی المسجد ۱۲ مرتب
۴۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الحجۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاۃ الامام بعد الحجۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحب نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؑ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ مِمَّنْ يَدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة "ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نساظر واجب ہے (فیصلی اربعاً ظہراً وینبی من غیر استثناءات)

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ بھی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ اراکطی دی کا، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں "فتبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة" وبقول ابی یوسف الا انه قال احب الى ان يبدأ بالاربع ثم يثنى بالركعتين لانه هو ابعد من ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نهي عنه. پیر امام طحاوی نے اپنی سند سے نقل کیا ہے "ان لم يتركه ان يعلى بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحب ابو يوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانهن من مثل الركعتين. فانه ان يقدم الركعتين لانها مثل الجمعة. شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة كيف يؤد ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ وروى عن علي بن ابي طالب انه امر ان يعلى بعد الجمعة ركعتين ثم اربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب في الصلوة قبل الجمعة وبعدہا

عن عطاء قال كان ابن عمر اذا صلى الجمعة صلى بعد است ركعات ركعتين ثم اربعاً، مصنف ابن ابي شيبة (ج ۲ ص ۱۳۲) من كان يعلى بعد الجمعة ركعتين

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے "عن عبد الله بن حبيب قال قال عبد الله يعلى اربعاً فلما قدم على صلي سناً ركعتين واربعاً، حوالہ بالا ۱۳ مرتب عفی عنہ

وعن محمد بن ابيان، رواية كالجوهري ورواية كالا امام، كافي البزار (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۴

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی (اور نساہی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تعریف بھی موجود ہے)
 شیخین کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد
 ہے ”اذا اتيت الصلوة فليكم السكنة فما دركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا“
 اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
 حجت نہیں، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوافق ذلك
 يوم الجمعة فغدا أصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك
 أن تغدو مع اصحابك، قال: اردت ان اصلي معك ثم احقهم، فقال: لو
 انفقت ما في الارض ما دركتم فضل عند وتهم“

جہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
 جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہوا ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰) من ادرك ركعة من صلوة الجمعة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك من صلوة
 الجمعة ركعة فقد ادرك ۳ مرتب غنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان باب ما دركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا ۱۲ مرتب
 ۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت
 پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔
 لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرك الصلوة“ سے مراد ”ادرك فتيحة الصلوة“ یا ”ادرك
 حکم الصلوة“ ہے۔ ۴ مرتب غنی عنہ

عہ خروج باب از مرتب ۱۲

ادائیگی سے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔
 حدیث باب الترمذی ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو عبیدہ بن الجراحؓ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔
والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



لہ وفي رد المحتار: وينبغي ان يستثنى ما اذا كانت تقوته رفقة لوصلا ولا يمكنه الذهاب، تأمل اھ — معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب
 لہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت: اذا دركتك ليلة الجمعة فلا تخرج حتى تصلي الجمعة" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کو اذا حضرت الجمعة ان يخرج حتى يصلي الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 لہ وعن الاسود بن قيس عن أبيه قال قال عمر: الجمعة لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن كيسان ان ابا حنيفة خرج يوم الجمعة في بعض اسفاره ولم ينتظر الجمعة۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعة، نیز مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۵۰)، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعة میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:
 "ان الجمعة لا تمنعك السفر ما لم يحضر وقتها"۔

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم سافرا يوم الجمعة فمضى

قبل الصلاة" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۳۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ یَعُوذُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عُوذُ تھا۔ والہ کے کون اور ماقبل کے کسوکی وجہ سے ”واؤ“ کو ”یار“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عوذ“ بمعنی بکری کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عوذ“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاؤلاً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تفاعلًا قافلہ رکھا گیا ہے
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک
شاعر کہتا ہے ۔

عید وعید وعید من مجتعة وجه الحبيب ديوم العيد والجمعة
ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے ساں
سہر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت شروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر صیام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنا دیا گیا ہے کہ ان کا آفا
دو گائے عید سے ہوتا ہے۔ (بنی یادامت و تقذیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر ائمہ فقہیوں نے دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور احمدیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن وحدیث سے وجوب کی تائید ہوتا ہے :

① ”فَصَلِّ لِمَا بَدَأْتَ وَتَأْتِ” تفسیر مشہور کے مطابق اس میں ”صَلِّ“ سے مراد
”صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ“ ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۶، باب فی صلاۃ العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی جز ۳ ص ۲۸۳ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے ”النبی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلیٰ

فیعلى بالناس الخ" (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۲ ، استقبال الامام بالناس بوجهه فی الخطبة)
 (۲) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۳) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد "وَلْيَكْبِرُوا لِلّٰهِ عَلَىٰ مَا هَدَىٰ اللّٰهُ" (آیت ۱۸۵، سورہ بقرہ جز ۱) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے یہ آیت سورہ بقرہ میں میام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورہ حج (آیت ۲ جز ۱) میں بغیر واؤ کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلوٰۃ الفطر کی مشروعیت وجوب اور دوسرے مقام پر صلوٰۃ الاضحیٰ کی مشروعیت وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال : من السنة ان تخرج الی العید ماشیا وان تأکل شیئاً قبل ان تخرج " اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ وعیدین کی اور اُن کی کیلئے پیول جانا افضل ہے ، اور بغیر عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہ حکم دوسری نمازوں کا بھی ہے جیسا کہ " فلا تأتوا تسعون وَاْتُوا تَمْشُونَ " سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے ، اس لئے کہ یہ حارث اغور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پھر مشی للعید کی فضیلت سے متعلق کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الجمعة ۱۲ مرتب

لے چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵ ، باب فضل المشی الی الجمعة) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت ہے " من اغتسل یوم الجمعة وغسل وغدا وبکبر " مشی ولم یرکب " ودنا من الامام وانصت ولم یلق کان له بكل خطوة عمل سنة ، نیز فضیلت سے متعلق دوسری احادیث کیلئے دیکھئے " الترغیب والترہیب " (ج ۱ ص ۴۸۶ تا ۴۸۸) ، الترغیب فی صلوٰۃ الجمعة والسمی الیہا ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والابوبكر وعمر يصليان في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون « خلفاء راشدين ، ائمة اربعة اور جمهور امت کا اس پرا اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے ، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے ۔

”وقال إن أول من خطب قبل الصلوة مروان بن الحکم“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا۔ نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیاد کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر اس میں ہوجاتا ہے نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے ۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ بخاریؒ کہتے ہیں ”وأما عند الشافعية فالصلاة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيء، كما في شرح المذهب (۵-۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲-۳۶۷)۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) مرتب

۳۔ مروان بن الحکم بن ابی العاص ابن امیة ابو عبد الملك الاموى المدنى ، ولی الخلافة فی آخر سنة أربع و ستين ومات سنة خمس فی رمضان وله ثلاث أو احدى وستون سنة ”لا يشیت له صحبة“ من الثانیة۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ، رقم ۵۱۱۱) مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن ابن جریج قال : أخبرني يحيى بن سعيد قال : أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال : أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة يوم الفطر عمر بن الخطاب ؓ ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳ رقم ۵۶۴۷) ، باب أول من خطب يوم الفطر

۵۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) ، باب المشي إلى الركوب إلى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ قال ابن شہاب الأول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة معاوية ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴ رقم ۵۶۴۶) ۱۲

فتح الباری ج ۲ ص ۳۷۶

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ اُن کے بارے میں مروی ہے ”اَوَّلُ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ مَخْطَبُهُمْ عَنِ الْعَادَةِ، فَرَأَى نَاسًا لَمْ يَدْرُوا الصَّلَاةَ فَعَلَّ ذَلِكَ، أُمِّي صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ، كَانَ النَّاسُ يَبْدَعُونَ بِالْمُصَلَّةِ ثُمَّ يَثْنُونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرٌو كَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ حِفْظَةُ النَّاسِ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عُمَارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ خَتَمَ بِالْمُصَلَّةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیث باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

لہ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مختلف لروایۃ الیہمین وہو حدیث الباب، قال ابن قدامہ: وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما۔

الملقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

تہ رواہ ابن المنذہب باستاد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب الی العید والصلاة قبل الخطبة الخ ۱۲

تہ معنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲

تہ جیسا کہ ہم پہلے حاشیہ میں ”معارف السنن“ کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲

تہ حوالہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما“ معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

تہ حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے۔ ۱۲

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالح کی بنا پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اول من خطب“ کا مصلحت قرار دینا زوادی کے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو ”اول من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلید یا مصلحت انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا۔ اس لئے ”اول من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفا: ۱۷۷)

لہ قال الحافظ: واما مروان فراعى معتصم في اسماءهم الخطبة فكيف انهم كانوا في زمن مروان يتعمدون ترك سماع خطبة لما فيها من سب من لا يحق السب والا فراط في ربح بعض الناس، فعلى هذا انما راى معتصم نفسه ويحتمل ان يكون عثمان فعل ذلك احيا نائبا لمراد فواظب عليه فلذلك نسب اليه ”فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب الى العيد الخ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والاضحیٰ الى المصلیٰ، فاؤل شئ یرید ان یرکب الصلوة ثم ینصرف فیقوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفهم، فیعظم ویوسمهم ویامرهم فان کان یرید ان یقطع بعثا قطع او یامر شئ امر به، ثم ینصرف، فقال ابوسعید: فلم یزل الناس علی ذلک حتی خرجت مع مروان وهو امیر المدینة فی المصلیٰ او فطر، فلما اتینا المصلیٰ اذا منبر بناہ کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید ان یرتقی قبل ان یصلیٰ فیمیزت غوبه فیمیزنی فارتفع فخطب قبل الصلوة، فقلت له: غیر تم واللہ، فقال: ابا سعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: ان الناس لم یکنوا یجلسون لنا بعد الصلوة فجعلت قبل الصلوة“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج الى المصلی بغير منبر کتب العيدین) ۱۲

مرتب علی عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ اِذَا نٍ وَلَا اِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ اِذَا نٍ وَلَا اِقَامَةٍ“ چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہ ”المنیٰ“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزَّيْبَرِ أَنَّهُ اِذَا نٌ وَاِقَامٌ، وَقِيلَ اِذَا نٌ مِنْ اِذَا نٍ زَيْلًا، وَهَذَا أَدْلِيلٌ عَلَى انْفِعَادِ الْاجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَتَّبِعُ لِحَمَّا اِذَا نٍ وَلَا اِقَامَةٍ لَمْ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ ب”سَبِّحْ

لہ (ج ۲ ص ۲۳۵) کنزانی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۲۹) ۱۲ مرتب
تہ عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامت)، اور
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بارے میں متعذر
اقوال مذکور ہیں، فقیل: ”معاویہ“ وقیل: ”زیادہ“ وقیل: ”ہشام“ وقیل: ”مروان“ وقیل: ”عبد اللہ بن الزبیر“ واللہ اعلم بالصواب
تہ کنزانی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب

عہ شرح باب الزمر تب ۱۲

اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ " وربما اجتمعوا في يوم
واحد فيقرأ بهما " اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو
دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب "المغنی" (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید
اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ
ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں "ومن قال بسقوطه
الشعبی والنخعی والاوزاعی وقيل هذا مذهب عمر بن عثمان وعنه وسعيد بن ابی
عمر بن عباس بن عباس بن عبد المطلب" نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان
کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بواہی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا،
امام شافعیؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یہ

قائلین بسقوطه استدلّوا بحديث عثمان بن عفان كان ذلك يوم الجمعة فعلى قبل الخطبة ثم
ثم شهد مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فعلى قبل الخطبة ثم
خطب فقال: يا أيها الناس! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان،
فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع
فقد اذن له "

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعد منازل اور اہل قریٰ ہونے کی وجہ سے
جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ
ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی
کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوعہ موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل
قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی
مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم (بتغیر و زیادہ من المرتب)

صحیح بخاری (ج ۲ ص ۳۵) کتاب النماز باب ما یؤکّل من لحم الضأنی و ما یتزودونہا و کتاب الحج العید و الجمعة لا تسقط الجمعة بہ ۲

۱۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا جمعت العید و الجمعة لا تسقط الجمعة بہ ۲
نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۳۱) ۱۲ مرتب علی عنہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں کہ عیدین، فی الاولی سبعا قبل القراءة فی الاخرۃ خمساً قبل القراءة ۱ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں، امام احمدؒ کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرأت سے پہلے ہوں گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن امیہ عن جده“ کی حدیث باب سے ہے، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سائش میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے۔

۱۔ قال فیہ الشافعی: رکن من ارکان الکذب، وقال ابو داؤد: کذاب۔ وقال ابن حبان: یروی عن امیہ عن جده نسختہ موضوعۃ لایل ذکر فی الکتاب ولا الروایۃ عنہ الاعلیٰ جہۃ الشیخ، وقال انسائی والدارقطنی: متروک الحدیث، وقال ابن معین: لیس بشیء، وقال ابن خضیل: منکوح الحدیث لیس بشیء، وقال عبد اللہ بن احمد: ضرب ابی علی حدیث فی المسند ولم یحدث عنہ، وقال ابو زرعة: وایہی الحدیث۔ الجوہر النقی لابن الترمذی فی ذیل السنن

الکبری للبیہقی (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التکبیر فی صلوۃ العیدین ۱۲ مرتب علی عنہ

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولی وخمس فی الآخری، والقراءة بعدہما کلنیہما“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبیر فی الفطر الاضحی، فی الاولی سبع تکبیرات
 وفی الثانیۃ خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن بیعہؓ پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔

ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں منقول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشۃ جلیس لابی ہریرۃ ان سعید بن العاص

سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفۃ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبیر فی الاضحی والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبیر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائز (ای مثل تکبیر علی الجنائز)، فقال حذیفۃ: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذلک کنت اکبیر فی البصرۃ حین کنت علیہم، قال ابو عائشۃ وانا حاضر
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۲۔ قال الذہبی: ذکر ابن جبان فی الثقات، وقال ابن معین، صوح، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وکذا قال ابو حاتم، قال ابن عری، وامامنا سرحدیہ فنعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فہومن یکتب حدیثہ، قلت ثم خط من بعدہ فوجم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ از اسناد محترم دام قبالہ
 ۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

۴۔ ان پر فصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲

۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاة العیدین، احادیث انصوم المرفوعة ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰ کی تصدیق فرمائی ۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو امام نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابوداؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وكان مجاب الدعوة“، اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس به باس“، نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عری کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثه“، لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریب“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولاہم جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الثانیۃ“، نیز حافظ نے تہذیب میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویسوی عنہ مکحول وخالد بن معدان“، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دوراوی روایت کریں اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

لہ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵۱)۔ وقال عروبن علی: حدیث الثامین ضعیف الاغراً فاستثناه منہم۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدردا علیہ احادیث یرویہا عن اسبہ عن مکول۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عنہ فی استنا حدیث علقمہ فی الجہاد فقال، ویزکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل ریحی“ الحدیث، ووصلہ ابوداؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان۔

(تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہ

تہ (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) مرتب

تہ محارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام بیہقی نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبد الرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کہ کان ابن مسعود جالساً، وعند حذیفۃ والیوموسی الأشعری، فسألهم اسعد بن العاص عن التکبیر فی الصلاة یوم الفطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یتقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ بسل هذا لعبد الله بن مسعود فسأله فقال ابن مسعود: یتکبر اربعاً ثم یقرأ ثم یتکبر فیکرم ثم یتکبر فی الثانیة، فیکراً، ثم یتکبر اربعاً بعد القراءة ۱۰ اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ بیہقی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر درک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

۱۰ حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں "سکت عنه ابو داؤد ثم المنذری فی محقره، ورواه احمد فی مسنده ۱۳ مرتب" ۱۱ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر النحر الذی روی فی التکبیر اربعاً ۱۲ مرتب ۱۳ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاة یوم المید، واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابو عائشہ کا ۱۴ مرتب ۱۵ التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاة العیدین بست تکبیرات زوائد ۱۴ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابوبکر، فلما ولی عمر ورأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًّا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاش اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما ایقظہم، فقالوا نعم! مارایت یا امیر المؤمنین فأشار علینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشی مشکم،

لہ عن عبد اللہ بن الحارث قال صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن عباسؓ یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمسًا فی الاولى واربعًا فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۴ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرہ بن شعبہؓ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۵ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۶) ۱۲ مرتب
۶ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابویوسف اشعریؒ، حضرت حذیفہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت ابن عباسؓ، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین (۱) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاصؓ کے واقعہ میں حضرت ابوشعوبہ انصاریؒ اور عبد اللہ بن قیسؒ کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، تنکب عشرہ کا طہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۷ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۳ مرتب
۸ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۹ ۱۲ مرتب

فتراجعوا الامر بينهم " فاجمعوا امرهم على ان يجعلوا التكبير على الجنائن
مثل التكبير في الاضحية والقطر اربع تكبيرات فاجمع امرهم على ذلك "
معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ عیدین میں چار چار تکبیریں ہونگی۔
علامہ ابن رشدؒ نے ہدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ تکبیرات عید کی تعداد کے بارے میں
کوئی حدیث مرفوعہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد
بن حنبلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے " لیس یروى عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی
التکبیر فی العیدین حدیث صحیحہ " ابن رشد فرماتے ہیں کہ بریں بنا مختلف فقہاء
نے مختلف صحابہ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی
افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہر طرح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ لَا صَلَوةَ قَبْلَ الْعِيدَيْنِ وَلَا بَعْدَهُمَا

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الفطر فصلی رکعتین ثم لم یصل
قبلها ولا بعدھا " اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلہ ہیں نہ بعدہ، البتہ
عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔
بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک
ہے امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین
اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان
ثوری، امام اوزائی اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد
میں نہیں (اور بعد میں بھی امام ابو نعیمؒ کے نزدیک تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

۱۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷-۲۰۸) ۲۔ اساتذہ محترم

۳۔ بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہہ دے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی
اتباع لازم ہوں گی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس زائد کی صورت میں اتباع
نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاة العیدین، فی الفروع قبیل بحیث التشریح ۱۲ مرتب
۴۔ کافی "الأم" و "شرح المہذب" کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) ۱۳ مرتب

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے، حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ ہے (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب میں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہو وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابوسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

لجنا بطن بن بلجہ (ج ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعدہا) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين" نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹)، قیام کان یصلی بعد العید ربیعاً میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "كان عبد الله اذا رجع يوم العيد صلى في ابله اربعاً" ۱۲ مرتب

تہ عن ایوب قال رأیت انس بن مالک و احسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید "مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

تہ کافی روایۃ الباب نیز روایت مرفوعہ "لا صلاة قبلها ولا بعدہا" (معارف السنن ج ۲ ص ۴۴۴ بحوالہ مفتی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۳ مرتب

تہ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۴ مرتب

۵ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعدہ ۱۳ مرتب

۶ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تملؤة قبلها ولا بعدھا " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن ام عطية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الابكار و
العواتق وذوات الخدور والحيف في العیدین، فاما الحيف فيعتزلن المصلی
ويشهدن دعوة المسلمين، قالت احداهن يا رسول الله ! ان لم يكن لها
جلباب ؟ قال : فلتعسها اختها من جلبابها :

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم او قاربته " وقيل : التي
لم تتزوج " وقيل : هي الكريمة على اهلها :

الخُدُور بالضم جمع خدر بالكس، ستر في ناحية البيت تقعد البكر راء
الجلباب بكس الجيم وسكون اللام : الخمار، وقيل : " الثوب الواسع
دون السداء، وقيل : القميص، والجمع جلابيب۔

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس مانعت کو شابات کے ساتھ خاص کیا۔

لعقال البیہقی (رواہ الطبرانی فی الکبیر، رجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الملوۃ قبل العید وبعدها ۱۲ مرتب
لہ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) بحوالہ المغنی ابن قدامہ ۱۲ مرتب

لہ منہم ابوبکر وعلی و ابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

لہ منہم عروہ والقاسم والنفخی ویحیی الانصاری، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

لہ وہو غریب مالک وابی یوسف یروى ابن نافع عن مالک انه لا بأس ان يخرج النساء الی العیدین واجتمع

ولیس یواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ
عہ شریح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجمائز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جہور کے نزدیک شائبہ کو نہ ہی جمعہ وعیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ۔ وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجمائز کے حق میں یہ مفید نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام محمد اوی فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم اجتہاد اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لَوَدِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لِمَنْعِهِنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ“ مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک توفیق کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانہ میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۲۔ مرتب ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۴۔ مرتب ۵۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجمائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے۔ کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۶) باب الاماتۃ ۶۔ فاذا خرجن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسنؒ عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسفؒ عنہ: لا یصلین بل یکثرن سواد المسلمین ۷۔ ۸۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۹۔ مرتب عفی عنہ ۱۰۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴) ما جاز فی خروج النساء الی المساجد ۱۱۔ مرتب

باب ماجاء فی خرج النبی ﷺ الی العید طریقی ورجوعہ طریقی اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج يوم العید فی طریق، جمع فی غیرہ مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستے سے عید کا تشریف لے جاتے تھے واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستے سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا عید بخاری میں بھی مروی ہے ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان يوم عید خالف ”طریقی“ چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔

پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد میں تکثیفی ہے۔ ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۴) باب من خالف الطریق اذا رجع يوم العید ۲ مرتب

۲۔ کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۹۳) باب من خالف الطریق، والیعنی فی عقد القاری (ج ۶ ص ۳۰۶)

۳۔ باب من خالف الطریق اذا رجع يوم العید۔

ان میں توجیہات کی تفصیل معنی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : ان فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) تشہدہ الطریقان۔ الثانی : لیشهدہ الانس والجن من سکن

الطریق۔ الثالث : لیسوی مینہا فی مرتبۃ الفضل برورہ۔ الرابع : لان طریقہ الی المصلی کانت علی

ایمین، فلورجع منہا لیرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس : لاطہار شعائر الاسلام فیہا۔

السادس : لاطہار ذکر اللہ تعالیٰ۔ السابع : لیغیظ المنافقین والیہود۔ الثامن : لیرہبہم کثرۃ من معہ۔

التاسع : لیلحد من کید الطائفتین اومن اعدائہما۔ العاشر : لیم اہل الطریقین بالسرور۔

الحادی عشر : لیتبرکوا برورہ و برکتہ۔ الثانی عشر : لیقنعی حاجۃ من یتحاج الیہا من نحو صدقۃ و استرشاد

الی شئ اداستشفاع و نحو ذلک۔ الثالث عشر : لیمحب من یتقی فی امر دینہ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم

فیجعل لہم اجر الو۔ الخامس عشر : لیزورقارہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر : لیصل رحمہ۔

السابع عشر : لیتقاء ل یتغیر احوال الی المغفرۃ وارضی۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع مدنی

موشی فرجع فی طریق اخری لیسلا یردن سآلہ۔ التاسع عشر : فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرْجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعمه ولا يطعم يوم الاضحية حتى يصلي، جہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

فقہاء العشرون : لانه كان طريقه التي توجب منه البعدن التي يرجع فيها فادركت الاجر بكثير الغنى في الذباب۔
قال القاضي عبد الوهاب المالكي أكثر ما عارى فافقه۔ (المعارف ج ۳ ص ۳۵۰) وردہ یعنی ۱۲ مرتبہ (۳۶۳)
نقل : ہذا کلمہ اختراعات جیدہ فلا محتاج الی دلیل ولا الی تصحیح وتضعیف۔

واشار ابن القيم الى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لمصلحة ما ذكر من الاشارة الممتدة القریة۔ (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرام : واما عندی وجہ ، منہا لشہادۃ الطریقین ومنہا لشہادۃ الانس والجن من مکان الطريق ، ومنہا لشہادۃ الملائکۃ الواقفین فی کل طریق ، ومنہا لاجل رشاۃ الارسل فیہا ، ومنہا لاغایۃ المناقین اولیہود ، ومنہا لاجل ذکر اللہ واللہ اعلم (المعارف ج ۳ ص ۳۵۰) ۱۲ مرتبہ
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں : "وہذا القدر من الامساک اسمیہ ایسا اسوم معارف سنن
۱۲۷۵ (۳۵۱)۔ یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے "اربع لم یکن یدعہن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صیام عاشوراء والعشر الاویم صیام عشر ذی الحجہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) سوم ثلثۃ ایام من الشہر اس میں دس روزے بھی نہیں گئے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "ما من ایام احب الی اللہ ان یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا صیام سنۃ الترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ما جاز فی ایام العشر اس میں صیام کل یوم "پھر جمعی غسل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم مسترد دیا جائے۔

عہ شرح باب از مرتب

واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ علی غنہ

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لایأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذالمکین للذبح لم یبال ان یأکل اھ“
 پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے، سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھالینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۲ ص ۴۵۱) عن الدر المختار ۱۲ م

۲۔ کذا فی المعارف“ (ج ۲ ص ۴۵۱) ۱۲ م

۳۔ دیکھئے ”معارف الصحیح“ (ج ۳ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۲ م

ابواب السفر

باب التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمر قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم وإني بكس وعمو و
عثمان فكانوا يصلون الظهر والعصر كعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفرين قصص (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزمیت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے عکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
امام شافعیؒ کا استدلال مسرآن کریم کی اس آیت سے

دلائل شوافع

فَلْيَسِّرْ عَلَى كُمُ الْجَنَاحَ أَنْ تَقُصُّوا مِنْ الصَّلَاةِ اس میں "كَيْسَ عَلَى كُمُ الْجَنَاحَ"
کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جنّاح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا تَمَنَّيْتُ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرْتُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

۱۔ فی ذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(۲۴ ص ۳۲۵) کنز فی معارف السنن (۲۴ ص ۴۵۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ نساء جزء ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ جزء ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸، ۱۳ مرتب

أَنْ يَتَّقُوا يَوْمًا ، حالانکہ سعی بالتفاق واجب ہے ۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ النخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِكَ الَّذِينَ فِيْكُمْ فِرًا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت نخوف کے ساتھ مشروط نہیں ، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے ، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے ۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یعلیٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ” قَالَ قُلْتُ لِعَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ ” لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِكَ الَّذِينَ فِيْكُمْ فِرًا “ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ ، فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ مَدَقَّةٌ تَمْدُقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبِلُوا مَدَقَّتَهُ “ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ النخوف سے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی آپؐ کی تھی پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

لہ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ” قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً دوسرا گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی ہو یہ منافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے ، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۵ دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۳۶۱) ۱۶ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲ م

۱۷ دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) ۱۲ م

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدقۃ صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقۃ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے۔
”انھا اعطیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینۃ الی مکہ حتی اذا قدمت مکہ قالت یا رسول اللہ ! بانی أنت وأمی قصرت وأتمت وافطرت وصمت قال أحسنت یا عائشہ وما عاب علی“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زبیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المادہ بینی، تیسرے حافظ زلیخیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”حجج البنی صلی اللہ علیہ وسلم

لہ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تغیر الصلوٰۃ فی السفر باب المقام الذی یقصر بمثلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۳۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبتہ عن السنۃ ۱۲ مرتب

لہ (قال الزلیخی) والعلامہ بن زبیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات ما لا یشبہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ البحر المنقذ فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۳۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبتہ عن السنۃ ۱۲ مرتب لہ (قال الزلیخی) وذكر ما حجب الشیخ ان ہذا المتن منکر، فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قط، نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے، اور علامہ زلیخی کا منیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العزۃ باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) کتاب الحج باب بیان عدو عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزناہن شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی

حجة واحدة واعتمدا اربع عمل كلهن في ذى القعدة الا التي مع حجة " جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا

بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سبب حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آیت کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔

شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتمد ویفطر ویصوم "

لے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان " صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۴) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

لے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۴) قبیل " باب الصلاة فی الکعبۃ " ۱۲ مرتب

لے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۶۰، بحوالہ " المواہب " علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۲ ص ۱۳) " غزوة الفتح الاعظم " مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

لے اقامہ یکہ خمسہ عشر اوسبعة عشر اوشمانیہ عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۴۶۰) ۱۲ مرتب

لے لائے کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

لے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۳) کتاب العیام، باب القبلة للعائم ۱۲ مرتب غنی عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں۔ کسی شخص نے عروہ سے سوال کیا ”ما بال عائشة تسجد؟“ قال :

”تأذلت ما تأذول عثمان“ یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں۔ اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس جو ازا اتمام میں کوئی حدیث مرفوعہ ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ ”تأذلت ما تأذول عثمان“

(شأن التثنية في نفس التأذول لافي اتحاد تأذيلهما، كما في المعارف) بلکہ اس حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بابے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکور بالا حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے غلام ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحت یہ فرمایا ”هو كذب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاها

ابن القيد في ”الهدى“ (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا جو تھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام

فرمایا کرتے تھے

۱۔ صیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۸) ابواب تقصير السلوۃ، باب يقصر اذا خرج من موضعه - عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے، كما في البخاري، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۲۔ كما في التلخيص المجيد (ج ۲ ص ۴۴، رقم ۶۰۳) کتاب صلاة المسافرين ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہو اور یہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں وی ہے ”انہا كانت تعطي في السفر الرجاء“

فقلت لها: لو صليت ركعتين فقلت يا ابن اختي انه لا شئ علي، يهتق (ج ۳ ص ۱۴۳) باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب يقصر اذا خرج من موضعه، بزيادة من المرتب

۴۔ كذا في معارف السنوري (ج ۳ ص ۴۵۹) ۱۲ مرتب ۵۔ عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى عثمان يعني اربعا، لیکن عبد الرحمن بن يزيد فرماتے ہیں ”حتى بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بن لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بن لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ دہاں حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ دہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطہ تھا کہ اعراب یوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں میں لہذا آپؓ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔

① صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے مندرماتی ہیں:

”الصلوة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر“

دلائل احناف

لے عن ابراہیم قال: ان عثمان صلی الربا لاند اتخذ با (ای مکہ) وطناً (سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب المناسک باب الصلوة یعنی نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب منسب کرتے ہیں: ”ان عثمان بن عفان صلی بنی اربع رکعات فانکرہ الناس علیہ فقال یا ایہ الناس! انی تأملت بمکہ منذ قدیمت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من تأهل بیلہ فلیصل صلوة المقیم رواہ احمد علامہ بیہقیؒ نے صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶) باب فین سفر فتأهل فی بلد امیں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے تشرق کے ساتھ مسند ابویحییٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے منفع کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ”فبذا الحدیث لا یصح لاند منقطع فی رواۃ من لا یتبع بہ“ اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہوگا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۰ و ۴۷۱) باب یقصر اذا خرج من موضع میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشراف عفا اللہ عنہ

لے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) ص ۱۲

لے بخاری (ج ۱ ص ۱۳۸) ابواب تقصیر الصلوة، باب یقصر اذا خرج من موضع، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) کتاب صلوة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب علی عنہ

واقتت صلوٰۃ الحضر (اللفظ للبھاری) اور مسلم کی روایت میں "وزید فی صلوٰۃ الحضر" کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت میں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے "صلاۃ الجمعة رکعتان والفضل رکعتان والنہر رکعتان والسفر رکعتان تمام غیر قص علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

(۳) نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال ان اللہ عن وحل فرض الصلوٰۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعاً و فی السفر رکعتین اتم"۔ حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "مصدقۃ تصدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقۃ"۔

(۵) مورق سے روایت ہے فرماتے ہیں "سألت ابن عمر عن الصلوٰۃ فی السفر فقال: رکعتین رکعتین، من خالف السنة کفر"۔

(۶) جہور صحابہؓ کا مسلک بھی خفیفہ کے مطابق ہے۔

واللہ اعلم بالصواب، وتعالیٰ اعلم

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کسندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ شبلی فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر ۱۱

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تفسیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تفسیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین و قصر ۱۲ مرتب

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر

نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵) باب صلاۃ المسافرین میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی

ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاۃ فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا "أشئی ان

تکذب علی رکعتان من خالف السنة کفر" رشید اشراف

۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَقَصْرِ الصَّلَاةِ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافہ بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدہ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق | قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ مولد فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن داؤد مطلق السفر و قدس باللیل، معارف ج ۳ ص ۴۷۳)۔

پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انس کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شمس) یصلی رکعتین“ لیکن جہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرماتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تین

لہ اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکرنا صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدر والعناۃ احد عشر وثلثون فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

تہ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵۶) ۱۳ مرتب

تہ والفرسخ ثلاثۃ امیال باللیل الہاشمی، معارف ابن (ج ۳ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المنہذب ۱۴ م

تہ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما یخص: اقوال السلف بقدر ما یشتک تل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل لم کالمجمعین علی انہم لا بد للسفر من تحدید حتی حدہ بن حزم یسل مع شدة جوده علی ظاہریۃ وکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ویالیہا لمسح المسافر علی خفیہ وما اهل لائرة تؤمن بالله و اليوم الآخر ان تسافر بزمۃ المدة الا ومعها وذو محرم لها فظہر ان ہذہ المدة دخلت فی تقدیر السفر الشرعی فاخذتہ الحنفیۃ اہل مختص من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب ملوۃ المسافون وقصر ۱۱ انستاد محترم

۱۵ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوۃ ۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب حتی یقصر المسافر ۱۲

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔ بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار میں (راجع التعلیق الممجد) ص ۱۲۷ حاشیہ ۵) باب المسافر میں داخل المصلا اور غیرہ متى يتعد الصلاة ففیه تفصیل المسئلة

مدت قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔ حضرت ربیعۃ الراے کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱۔ مثلاً عن سالم بن عبد اللہ بن عمر خرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۴۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۵) فی مسیرہ کم بقصر الصلوة، وعن علي بن ربيعة الوالي قال: سألت عبد الله بن عمر عن الرجل يقيم في بلد فيقول: لا أدرك الصلاة فقامت له صلاة قصر الصلاة فقال: لا تعرف السويداء، قال قلت لا ولكن قد سمعت بها، قال هي ثلاث ليالٍ فواحد فاذا خرجت اليه بقصرنا الصلاة - قال النيوي (رواه محمد بن الحسن في الآثار) واسناده صحيح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدلل به على ان مسافة القصر ثلاثة ايام.

۲۔ والى ثلاثة ايام ذهب عثمان بن عفان وابن مسعود وسويد بن غفلة وحذيفة بن اليمان والشعبي واتفق وسعيد بن جبیر ومحمد بن سيرين والوقلاء والثوري وابن جبر وشريك بن عبد الله وهو رواية عن عبد الله بن عمر، كذا في المعارف (ج ۳ ص ۴۷۳) نقلًا عن العمدة ۱۲ مرتب عن عنه

۳۔ واقل منه ما قاله سعيد بن جبیر اذا وضعت رحلك بارض قوم فاقم، كذا في المعارف (ج ۳ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

۴۔ یہ چاروں یوم دخول اور یوم خسروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۳ ص ۴۷۴) ۱۳

۵۔ وفي يوم الدخول والخسروج بعض تفصيل عنده، المعارف (ج ۳ ص ۴۷۴) ۱۴

۶۔ ومنهيب احمد ان يولي اكثر من احدى وعشرين صلاة، كما في المغني (دواله بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چاروں سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۷۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے "اذا اجعت ان تقيم اثنتي عشرة ليلة فاقم الصلاة"۔

مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۵۳۴ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل يخرج في وقت الصلاة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کما بین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس باب سے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”أخبرنا أبو حنیفۃ محمد بن عمار عن حماد بن عمار عن عبد اللہ بن عمر قال إذا كنت مسافراً فوطئت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فأتيت الصلاة وإن كنت قد سرتى ناقص الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے ”وہ فرماتے ہیں“ إذا أقام أربعاً صلى أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

لے ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیف ذکر کی ہے ”انہ اقام فی بعض أسفاره تسع عشرة یصلی رکعتین“ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

لے ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا خرج من أهل لم یصل الا رکعتین حتی یرجع الیہم“ (طحاوی ج ۱ ص ۲۰۱) باب صلاة المسافر ۱۱ مرتب

لے باب الصلاة فی السفر ص ۳۲ (بکذا فی بغیۃ اللامع فی ذیل نسب السراۃ ج ۲ ص ۱۸۱) باب صلاة المسافر ۱۳ مرتب

لے حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے ”وہ فرماتے ہیں“ إذا قدمت بلق فأتيت خمسة عشر يوماً فأتيت الصلاة“ قال النبیوی رواہ محمد بن الحسن فی الحج و اسنادہ صحیح، آثار الحسن، ص ۲۱۴) باب من قال ان المسافر یصل یوماً اقامة خمسة عشر يوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزعوم ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح معجم میں لکھتے ہیں: اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور، یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

لہ کما فی نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب صلاة المسافر، والدرایۃ فی تخریج احادیث البدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱ و ص ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان روزوں حضرات کا یہ شرط دی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا مگر پھر امام ترمذیؒ نے ہی روایت آگے بومولاً بھی ذکر کی ہے ص ۱۲

مگر لیکن اسے سنداً مزعوم قرار دینا مشکل ہو اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ”حسن غریب صحیح“ قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) باب: جابر فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر میں بھی آئی ہے ”قال اقام ایسی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر بقصر فغن اذا سافر تسعة عشر قصرنا وان زونا انما“ ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۳ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فغن اذا سافر تسعة عشر قصرنا وان زونا

اتما ”کہہ کر اپنے مسک کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا

اعتبار ہے ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۴ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تاہد میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۱۵ (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرہ ص ۳

۱۶ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (تغفل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں: ۱۔

باب ما جاء في التطوع في السفر

باب ما جاء في التطوع في السفر

ادائین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہورائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہیے حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تشد عوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکم الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوقتادہ کی ایک طویل

۱. المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقہ وہو منسوب إلی عمرہؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین المسیل والنہ مار فی المطلقۃ (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبلہا کا جواز اور بعدہ کا عدم جواز — لان التطوع قبلہا لا یظن انہ منہا، لانہ یفصل عنہا بالا قامة وانتظار الامام غالباً وخذلک بخلاف ما بعدہ لانہ فی الغالب یسئل بہ تقدیر انہ منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ الصلاۃ

ایک قول علامہ سند دانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر — دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۴۴) باب من لم تطوع فی السفر بر الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب غفار اللہ عنہ لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۲

۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخیفہما (ای رکعتی الفجیس) ۱۲

۳ دلائل الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یكون فی السفر دون غیریہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۴ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۹) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ الصلوات وقبلہا ۱۲

۵ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب تعارض الصلاۃ الفجرۃ واستحباب تعجیل قضاہا ۱۲

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم اذن بلال بالصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم صلى الغداة فنعس كما كان يصنع كل يوم" پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔

واضح ہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف، روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے "صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لا يني يد في السفر على ركعتين واما بكرة وعمر وعثمان كذلك" یہ اسی طرح انہی سے مروی ہے "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر في السفر ركعتين وبعد ها ركعتين (كما في الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے "والمغرب في الحضر والسفر سواء لا ينقص في حضر ولا سفر وهي وتر النهار وبعد ها ركعتين" (كما في الباب) نیز حفص بن عامر بن عمرؓ الخاطب فرماتے ہیں "صحبت ابن عمر في طريق مكة قال فسلم لنا الظهر ركعتين ثم أقبل وأقبلنا معه حتى جاء رجله وجلس وجلسنا معه نحانت منه التفاتة نحو حيث صلى فرأي ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء؟ قلت: يسبحون، قال: لو كنت مسبحا أتممت صلاتي،

۱۔ اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۸)۔ ونقل العيني في العدة: قال هشام: رأيت محمدا كثيرا لا يتطوع في السفر قبل الظهر ولا بعد ولا يدرك ركعتي الفجر والمغرب وما رأيت من يتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ولا يصلي العشاء ثم يوتر (ج ۷ ص ۱۴۴) باب من لم يتطوع في السفر ولا الصلوة وقبلها ۱۲ مرتب
۲۔ صحيح بخاری (واللفظ ج ۱ ص ۱۴۹) باب من لم يتطوع في السفر ولا الصلوات وقبلها، وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر، باب التقصير في السفر ۱۳ مرتب

۳۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲

۴۔ مراد ابن عمرؓ نہ لوکان مخیراً بین الاتمام وصلوة الراتبة لکان الاتمام احب اليه لکنه فہم من القصر التخييف فلذلك كان لا يصلي الراتبة ولا يتم۔ کنزانی منہج الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم يتطوع في السفر ولا الصلوة ۱۳ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یمتن د علی
 رکعتین حتی قبضہ اللہ الم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفاء ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور یہ فرمایا ” وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ
 كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے
 علاوہ اسی باب میں حضرت برادر بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ” صحبت رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فماریتہ ترکہ الکعتین اذ اذاعت الشمس قبل الظهر : یعنی پڑھیں
 ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہر ما أخبرنا أحدہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الفی غیر ہم مانی
 ذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتم مکة اعتسل فی بیتہا فصلی ثمانی رکعات الم
 ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ
 وجہوں کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ” سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن
 روایت دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رات کے مذکورہ ہونے کی حیثیت سفر
 میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے : تو تمام روایات
 متعارضہ اپنے اپنے محل پر مطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم . (از ترتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستقی فصلی بحد
 رکعتین ، جہا بالقراۃ فیہما : استسقار کے لفظی معنی ” طلب السقیاء “ کے ہیں (یعنی
 بارش طلب کرنا) . صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے .
 امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

لہ (ج ۱ ص ۱۳۹) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ الصلوات وقبلہا ۱۲
 لہ او طلب السقی وہو الاروار (یعنی میرا) . اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہو ” طلب السقیاء علی وجہ
 مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجذب (قحط سالی) والقحط من البلاء “ کنزانی معارف اللغوی (ج ۱ ص ۱۱۸)
 لہ صلوۃ الاستسقار اذا دام انقطاع المطر مع الحاجة الیہ ولا تنفی الجماۃ عند البانی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون وذللاً
 ان اجواء ، والاستسقار عنہ نما ہو الدعار والاستغفار . وقال شیخ الاسلام یجوز لوصول الجماۃ (باقی پر مرقومندہ)

نہیں کیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نمازی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض وعاء واستسقاء سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اَسْتَغْفِرُكَ وَارْتَبُكَ اِنَّكَ كَانَ غَفَّارًا رَحِيْمًا سَبَلَ السَّمَاءَ عَلَيْنَكَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ "

اور صرف وعاء واستسقاء سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان السیوطی کی روایت سے ثابت ہے " قال خراجنا مع عمر بن الخطاب يستقی فما زاد علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ صلاۃ استسقاء غیر مستون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے ۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریر ہے ۔

کن لیس بستہ فہذا فیفیدان الجاعۃ فیہا غیر مکروہۃ بخلاف النفل المطلق ، فنیۃ المستقی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۳ مرتبہ غنی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو اور بیشک وہ بڑا بخشنے والا و کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا ، بیان القرآن سورہ فوج (آیت ۱۰) معارف بسنن (ج ۲ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدۃ القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے ، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لزم السیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد دکن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء ، اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا ۔

البستہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حنبرج یتستقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم ان کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و یمیدکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم ان کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استقیقت فقال لقد طلبتہ بماء و سح السماراتی یستنزل بہا المطر ۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسئلہ کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

تہ و ہر روایت عن احمد بن حنبل ابن السیب و عمر بن عبد العزیز و کحول و ابن حریر ، معارف بسنن (ج ۲ ص ۴۹۹) ۱۲ تہ و ہر قول مالک و الثوری و الاوزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بن المشہور و غیرہما من اصحاب

ابو حنیفہ رحمہ اللہ فی المسائل ۱۲ مرتبہ

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہی تحکیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تحکیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحوّل رداء“ چادر کو پٹنا تاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے۔ پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور معتدی دونوں کیلئے منسوں ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی منسویت صرف امام

لے چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبۃ فکبر وہ وصلی بھا رکعتین چھ فیہا بالقرۃ قرآنی الاول اذا الشمس کورت۔ والثنیۃ۔ والعمی“ ثم قلب رداءہ لتقلب السنۃ ثم حمل اللہ عز وجل واثی علیہ ثم رفع یدیه، فقال: اللهم ضاحت بلادنا الیم۔ کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۷) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صحاح کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”درجالتقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تحکیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اور حدیث میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فطرب قبل الصلاة واستقبل القبۃ وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکر فیہا الا بحیرۃ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) باب الاستسقاء۔ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال: لا یکر فی صلاة الاستسقاء کما یکر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) رشید اشراف علیہ رحمۃ اللہ نے چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لیتول القحط“ سنن داؤد (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنۃ (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۷) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی یتقلب القحط الی النصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء رشید اشراف کان اللہ وہو اللہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؓ، عروہ اور سفیان ثوریؓ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل روار کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرك البقیاس عمل ہے لہذا اپنے مور و پر منحصر رہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا کیونکہ

لے لیکن حافظ زیلعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستقار) میں فرماتے ہیں: وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم اردتهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتقبل عنه انه امرهم بذلك" - مشكل. لان عدم النقل ليس دليلا على عدم الوقوع وايضا فان القوم قد تولوا بحضرة عليه الصلاة والسلام ولم ينكر عليهم، وتقرير الشارح حكم كما ورد في مسند احمد (ج ۳ ص ۳۱) في حديث عبد الرحمن بن زيد انه عليه السلام تحول رواره فقيل نظر البطن وتحول الناس معه - فلو عاقلنا زيلعیؒ اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل روار کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ فخر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاہن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستقار بالبدعاء والصلاة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل روار کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے۔ لہذا حدیث میں تحویل روار کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد اس لئے کہ عبداللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستسقي منا احوال الدعاء واكثر المسئلة، قال: ثم تحول الى القبلة وتحول رواره فقيل نظر البطن وتحول الناس معه" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی بھی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سننے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلاہن میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۳ مرتبہ غنی عنہ

مے پھر تحویل روار کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستقار) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رواره اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الامين على اليمين واليسر على اليمين وان كان قبا جعل البطانة خارجا والنطاقه داخلين" اسفله اعلاه وان كان مدورا جعل الامين على اليمين واليسر على اليمين وان كان قبا جعل البطانة خارجا والنطاقه داخلين

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُوفِ

کوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کوف شمس (اسی طرح خسوف مہر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادات قرار دے کر اس پر عمل کرنا اور نماز واستغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اقول تو کوف اور خسوف خواہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحویل رواد کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵)، باب الاستقار وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستقار، میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحویل رواد کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں: ”و وقت التحویل عندنا عند معنی صد الخطیۃ، ویر قال ابن الما جشون، و فیہ روایۃ ابن العثائم بعد تمامہا وقیل بین الخطبتین والمشہور عن مالک بعد تمامہا ویر قال الشافعی، کذا فی العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستقار الخ۔“

پھر استقار کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استقار سنت ہو کہ نہ ہو یا مستحب ؟ اس میں مترات سزا ہے یا جہر ؟ خطبہ استقار نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استقار کے موقع پر ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۳ تا ۲۴) ابواب الاستقار، معارف ابن (ج ۴ ص ۲۹۱ تا ۵۰۰)، اعلیٰ ابن (ج ۸ ص ۱۴ تا ۱۵) باب الاستقار بالدار وبالعلاء، والشرع فی الاستقار، قال طائفة من اہل اللغة: الکوف یتعمل فی الشمس والخسوف فی القمر ویر المشہور فی السنۃ الفقہار واختارہ الغرار وعلیہ وادعی الجہری انہ ہوالافصح، وقیل ہوا المتعین، وقیل: ہوا لعکس، وقیل بالترادف فی الاستعمال لافی اصل اللغة، وانظر لتفصیل ”لسان العرب“ وشرح المعجم العمدة والفتح۔ کذا فی معارف البیہقی (ج ۵ ص ۱۲) ام

کی قدر کامل کا مظہر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیسے نماز شروع ہوئی۔

ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکر آخرت ہیں لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ ہی مناسب ہی ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھیلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھنی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بابے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں غلا خواستہ اگر کسی ایک جانب کشش غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کما فی قولہ تعالیٰ: فَتَفْتَحُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِسَآءٍ مُّتَّبِعَةٍ ۖ سُوْرَةُ تَسْوِيْمِ الرَّقْمِ ۱۱، ترجمہ: ہم نے

کثرت سے بہنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی قولہ تعالیٰ: اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ رِجْمًا ۖ كَرْمًا ۚ فِيْ يَوْمٍ مُّخْسِمٍ ۖ سُوْرَةُ تَسْوِيْمِ الرَّقْمِ ۱۹،

ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: ”کانت الريح الشديدة اذا هبت عن ذلك في وجبة النبي

صلی اللہ علیہ وسلم ۖ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستسقاء، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

۴۔ وقع عند ابی بصلی باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ماجت ريح شديدة

قال: اللهم انی استسک من خیر ما امرت به و اعوذ بک من شر ما امرت به ۖ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۳۴)

۵۔ باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے وقیل انہما فرض کفایۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے جو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعتوں پر مشتمل تھے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحیح میں مروی ہیں اور ان میں ملے دیکھتے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلوٰۃ فی کسوف الشمس، ثم بان الجماعة فی صلوٰۃ الکسوف سنة عندنا بشرط وجود من یقیم الجماعة والأعیاد والإستواء فرادی، وذهب بعض فقہاء الحنفیۃ إلی وجوب الجماعة، کما فی البحر وغیرہ عن السراج الوہاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عنی عندہ

ملے فی البدایہ (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم یقفہ الامم حینئذ صلی الناس منسجداً فی ان سائر رکعتین وان ساروا اربعاً، والاربع افضل اھرم، ومثل فی رد المحتار عن المعراج، ولكن ہذا فی صورة اداء صلوٰۃ الفراء والاجماعۃ نعم فی الدر المختار عن المجتبی مطلقاً، وظاہر الروایۃ ہوا رکعتان إلی ان تغلبی، تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۴ وقال بعض اصحابہم بجواز الركوعات إلی أربع فی ركعة واحدة فیضا، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲) نقل عن العمدة ۴

۵ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶)، کتاب الکسوف، وفيہا " فاقترأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأۃ طویۃ ثم کبر فركع رکوعاً طویلاً ثم رفع رأسه فقال سبح اللہ من حمدہ ربنا وک الحمد ثم قام فاقترأ قرأۃ طویۃ ہی اولی من القراءۃ الاولی ثم کبر فركع رکوعاً طویلاً ہوا فی من الركوع الاول ثم قال سبح اللہ من حمدہ ربنا وک الحمد ثم سجد، واحسنہ

۶ ابن حبان یبغی فی اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الکسوف، باب لا یشکک الشمس لموت احد ولا کفایت ۱۲ مرتب

۷ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۳ مرتب

۸ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلوٰۃ الکسوف جماعة ۱۲ مرتب

۹ کما فی الصمیمین للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب طول السجود فی الکسوف، ومسلم (ج ۱ ص ۲۹۹)، کتاب الکسوف، ۱۲ مرتب

۱۰ کما عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب الکسوف، باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۱۱ مثلاً حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۲۹۹) ۱۲ مرتب

دور کوغ کی تصریح پائی باقی ہے۔

خفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایسا رکوع پر ولایت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت ”خفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحییٰ رداءً حتی انتھی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابوبکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمروہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی نقام کا طول قیام ما قام بنا فی صلوۃ قط ما نسم لہ صوتاً ثم رکع بنا کا طول رکوع ما رکع بنا فی صلوۃ قط ما نسم لہ صوتاً ثم سجد بنا کا طول سجود ما سجد بنا فی صلوۃ قط لا نسم لہ صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خفت الشمس والقمر فصلوا کا حدث صلاة صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الصلوۃ فی کسوف القمر ۱۳ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالرعاف فی الکسوف ، نسائی ہی میں حضرت ابوبکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”صلی رکعتین مثل صلوۃکم فہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱) قبیل باب ”قد اقرأ فی صلوۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوۃکم“ کے الفاظ مروی ہیں ، التلخیص الحسین ،

ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸ کتاب صلوۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوۃ الکسوف ، واحترجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال یریح رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوۃ الکسوف ، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوۃنا یرکع و یسجد ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی ہی میں قبیلہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے ”قال کففت الشمس ونحن اذ ذاک مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فخرج فزعاً يجر ثوبه فصلّى ركعتين اطالهما فوافق انصرافه انجلاء الشمس فحمد الله واشتفى عليه ثم قال: ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله وانهما لا ينكفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتما من ذلك شيئاً فصلوا كما حدث صلوة مكتوبة صليتوها“

(۵) مستد احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام رأى النبي صلى الله عليه وسلم فقراً

له (ج ۱ ص ۲۱۹) باب كيف صلاة الكسوف ، واحسبه البوداكد (ج ۱ ص ۱۶۸) كتاب الكسوف ، باب من قال اربع ركعات - یہ روایت حضرت بلاش سے بھی مرفوعاً مروی ہے ”ان الشمس والقمر لا ينكفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتما ذلك فصلوا كما حدث صلوة صليتوها (قال الهيثمي) رواه السنن والطيبراني في الاوسط والكبير وعبد الرحمن بن ابی لیسلی لم يدرک بلاً وبقيت رجال ثقات ، لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں ، ولا يفر هذا الانقطاع للشواهد المتصلة التي سبقت على ان الغالب ان الاوسط مع ابی وعلى الاقل من كبار التابعين فلا يفر مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق اه ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۲ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی پڑھی دیر پہلے پڑھی تھی۔ یہاں ”احداث صلاۃ مکتوبہ صلیتموها“ سے مراد صلاۃ فخبیر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلاۃ کسوف کو نماز فخبیر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فخبیر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فخبیر کے ”احداث صلاۃ“ کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف ، باب التوضؤ من عداء العقبین (الکسوف) وسنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳) کتاب صلاۃ الکسوف ، باب کیف یصلی فی الکسوف ،

لہذا اس سے پہلے کہ ”احداث صلاۃ مکتوبہ“ کا مصداق نماز فجر ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۲ (قال الهيثمي) رواه احمد ورجال رجال الصحيح ، صحيح الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الكسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدین ثم قام بفعل
کما فعل الاولی "

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
ہے لیکن علامہ نبویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
محکم ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہوگئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بنا پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں " اثمہ ملى فی کسوف فثم اثمہ رکع ثم قام اثمہ رکع ثم سجد
مسجدین والاخری مثلها " جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
میں ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پہلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

لہ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

لہ کہ کافی " بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع " (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلاۃ الکسوف والسنن " وفتح القدیر " (ج ۱ ص ۳۳۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۳ مرتب

تہ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابو داؤد میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کی روایت " قال انکسفت الشمس علی عہد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکدر یک ثم رکع فلم یکدر یک ثم رفع ثم رفع فلم یکدر یک سجد الم "

(ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین (۱۲ مرتب)

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ کچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحبہ برائے، حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایا میں ملتی ہیں لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واتعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

ملے بڑائے (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنخوف۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی مسعود عن ابی عبد اللہ البغوی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لالکسوف بل لا احوال اعترضت حتی روى آتہ صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الركوع حتی کان کمن یاخذ شیانہم تاخر کمن ینف عن شئ فیوز ان تكون الزیادۃ منه یا عراض تلك الاحوال، فمن لا یر فیہا لا یسبح التکلم فیہا، ومحمتم ان یرکون فعل ذلک لانه سنۃ فلما اشکل الامر لم یجدل عن المعتمد علیہ الا سیقین ۱۲ مرتب عنی عنہ

ملے دیکھو کہ فی معارف البنوری (ج ۵ ص ۱۸) ۴

ملے ایک اور دو رکوع والی روایات ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیامًا شدیدًا یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعۃ ثلاث رکعات، رکع الثالثۃ ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف شمس ثمانی رکعات واربع سجرات“ (ج ۱ ص ۲۱۴) اول دوا فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف، اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی ہم وفسر سورۃ من الطول و رکع خمس رکعات وسجدتین ثم قام اثنا عشر وفسر سورۃ من الطول و رکع خمس رکعات وسجدتین ثم جلس“ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نبویؒ آثار سنن (ص ۲۶۱) باب صلاۃ الکسوف خمس رکعات فی کل رکعۃ ۱ میں فرماتے ہیں، رواہ ابوداؤد و فی اسنادہما وہی مرویۃ بسندہ قوی فی تہذیب الآثار لابن حبیر، مک نقل البنوری عن الشیخ الافور نور اللہ مرشدہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف صف اللہ عنہ

کرایا گیا۔ لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجود شکر کی طرح رکوعات تشخیع تھے جو آپ کی خصوصیت تھے اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعات تشخیع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کردی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعات زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں بلکہ دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحتاً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا ذرأیتہ من ذلک شیئاً فصلوا کما حدّث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها“ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح اور اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعدد رکوع میں نہیں بلکہ تعدد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل لے اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعدد رکعات کی بات ہوتی لے کافی روایت ابن عباسؓ ”قالوا یا رسول اللہ رأینک تادلت شیئاً فی مقامک ثم رأینک تکبعت فقال انی رأیت الجنۃ تنادون عتقوا اولوا صلبہم لا تکلم منہ ما بقیت الدنیا وأریت النار فلم اری نظراً کالیوم قط اطلع (فتح و اشع) (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلوٰۃ الکسوف جماعۃ، ورواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، وخرجه النسائی (ج ۲) قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف لے سجود تشخیع کا ثبوت قولاً وفعلًا وارد ہوا ہے ”عن عکرمۃ قال قبل لابن عباس بعد صلاۃ البصر ماتت فلانہ لبعض ازواج ابی صلی اللہ علیہ وسلم فسمی قبل لہ تسبیحہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”اذا آیۃ آتت فاسجدوا“ فای آتت اعظم من ذلک ازواج ابی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج ابی صلی اللہ علیہ وسلم علامہ زبیری نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سند حیدر کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ یوم الفتح أشرف فلان س“ فوضع رأسه علی رملۃ متخفعا“ (معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب غنی عنہ

کے وثبت عن ابن عباس من عملہ تعدد (امی الرکوع) فی الاولی والثانیۃ وکبرا صلوٰۃ الآیات کذافی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات رکوعات تشخیع تھے۔ ۱۲ مرتب

لے کافی روایت قبیبہ بن عمارؓ عنہ النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف، ”فعلی رکعتین اطابہما فوافق انھما لہ انجلا الشمس فھما اللہ واخفی علیہ ثم قال ان الشمس القرآنیان من آیات اللہ وانھما لیکسان لموت احد ولا حیۃ فاذا آیۃ ثم لہ ۱۲ مرتب ۵۰ النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲۰ مرتب لے اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف ابن ماجہ ۱۴۰

تو آپ نمازِ فہر سے تشبیہ دینے، بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسا
 رأیت موتی اُتسّی۔ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نمازِ فہر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی
 واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا،
 چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف
 ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی مگر رواہ البزار، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلوٰۃ کسوف
 ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری
 روایات ناطق ہیں، والنا طلق مقدم علی الساکت؟

لیکن اس کا جواب ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے
 چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری
 قرار دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم
 کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو
 ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف
 شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو
 قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے
 مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی تھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ
 ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلی بالناس تلک الصلوۃ کعتین و سجد
 سجدین فی کل رکعۃ الخ (قال البیہقی) رواہ احمد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر والبزار و رجالہ موثقون،
 صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ کسوف کیف ہی ؟ (قبیل باب القراءة فی صلوٰۃ
 کسوف الخ و راجع للتفصیل المعارف للعلامة المنوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ کما نُقِلَ فی العبادت (ج ۵ ص ۸) ۱۳ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حنزیلہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دو سے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد کو کوع کی تمام روایات لی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستندات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستندات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بیئتاً۔

④ اگر کسوف میں تعدد کو کوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد کو کوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

مہر مصلاة الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ ہے کہ مصلاة الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایتاً و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال جہل کی تردید میں فرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

لے منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، کما حکاہ النوسی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م
لے کما فی روایت قتیب بن سعید بن خرق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف مصلاة الکسوف، فضلی رحمۃ اللہ علیہ اصابہا فوافق انظر فی انوار
الشمس فحول اللہ واثقی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکحان لموت احد ولا حیاتہ الا ۱۲ مرتبہ
لے ووروفی روایت نعمان بن بشیر " فلم یرزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یرعون ان الشمس
والقمر لا ینکحان الا لموت عظیم من العظما ولیس کذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف مصلاة الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقع پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے ؟ دوسرے ماہرینِ نفلیات نے حساب لگا کر اتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ : ”وہی اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعۃ فی کسوف الشمس والقمر“ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلاۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۱۰ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپؐ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کہ ذکر ابن الجوزی، لہذا صلاۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

لے خود فی روایۃ ابی بکرؓ : انہما لا یخفان لموت احد ولا حیۃ فاذا راؤہ ذکب ففصلوا حتی یکشف ما بکم و ذکب ان ابنا لمات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذکب ، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب ۱۰ھ کا حقیقہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالۃ ” نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام “ و ذکر فیہ ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرۃ یوم ماماتہم ابراہیم (ابن ابی نعیم صلی اللہ علیہ وسلم) و ذکب فی السنۃ العاشرة من الهجرة ، المنقط من المعارف (ج ۵ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۱۱ھ قول : الجماعۃ جائزۃ عندنا (ابی حنفیہ) لکنہا لیست بسنۃ لتعدد اجتماع الہ س باللیل واما یصل کل واحد منفردا ، کذا فی عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۳۰۳) باب بلا ترجیح بعد باب ما یقرأ بعد التکبیر ۱۲ مرتب

۱۲ھ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) و فی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳) : وعندہ مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب ۱۳ھ فعندہ یصل الخسوف کما یصل للکسوف بجماعۃ و رکوعین و بالجبر بالقرآنہ و بخطبتین بینہما جلستہ و بہ قیل احمد و اسحاق الا فی الخطبۃ ، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

۱۴ھ مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ ان الشمس والقمر لا یخفان لموت احد و لکنہما آیتان من آیات الشرح و لہ فاذا راؤہما فصلوا (نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب لا یصلوا صلاۃ عند کسوف القمر ۱۳ ۱۵ھ انظر العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

تعدس اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس. والله اعلم.

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً، صلاة كسوف متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرات سے ستر ہوگی یا جہراً؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرات مننون ہے جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک جبر قرات مننون ہے، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیثؓ باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فقام قیاماً طویلاً نحواً من قراءة سورة البقرة" اس میں لفظ "نحواً" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرات سری تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

ورواه النسائي في مسنده (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة۔ لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ "لأنه لم يسمع له صوتاً" کا جملہ آپ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ چاہتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت مجرم اور دوی کی وجہ سے حضرت عمرؓ وغیرہ نے آپ کی قرات نہ سنی ہو، واللہ اعلم، ۱۲ مرتب غنی عنہ ملہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳)، ابواب الکسوف، باب صلاة الكسوف جماعة، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں "فقام قیاماً طویلاً نحو سورة البقرة" (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۲ مرتب

ملہ نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے "قال صليت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت في الشمس فلم أسمع لقراءة" (قال النيويني) رواه الطبراني في مسنده حسن، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة في صلاة الكسوف، اور مسند احمد اور مسند ابویعلیٰ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم أسمع منه فيها حرفاً من القراءة" اس روایت سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳)

ہے ”ثم قام نقرأ أفيما نرى بعض “الركب” ثم ركم ثم اعتدل ثم سجد
سجدتين ثم قام ففعل مثل ما فعل في الأولى “ یہ روایت دونوں اور قرأت کے اختار
دونوں سکون میں حنفیہ کی دلیل ہے ۔

صلاة الكسوف میں قرأت کے جہری ہونے پر صاحبینؒ اور امام احمد وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف
وجهاً بالقرآن فليحاً“

جہور اس حدیث کو صلاة الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متأخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیل
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلاة کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ

صلوة الخوف جہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جہور کے

لے (قال النبیوی) رواہ احمد واسنادہ حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة بركوع واحد

یہی روایت علامہ سیوطی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف کے تحت مسند احمد ہی کے حوالے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں ”ثم قام فقرأ بعض “الذاریات“ ثم ركب الخوف“ علامہ سیوطی اس روایت کے
بالے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

لے قال ابو عیسیٰ : ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰) ۔ قال شیخ الألفرد الکثیر : والجواب أن عائشة قالت في
رواية ، فحسبنا (انذار کرنا) قرأتہ قرأت انتہا صلوۃ البقرة (کہا عند ابی داؤد فی مسندہ ج ۱ ص ۱۶۸) باب القراءة في
صلاة الكسوف ، مرتب) ، فہذا يدل علی انہا حضرت قرأتہا نحو البقرة ولو كانت سمعت لم تنتج الى التقدير ، ثم الراوی
استنبط الجہر من تعبير فجر فی روايتہ بالجہر صراحتہ او (بہا جواب الشافعی) انہا سمعت بعض الآيات كجہر بعض الآيات
فی الصلوات السرية ، كما ورد فی رواية ”وحيثما الآيات أحيائها“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراءة في العصر ، كذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰) بتعريب ۱۲ مرتب مخفی عندہ

سے ذات الرقاع ایک مختلف الاوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی نے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس نے کہ اس غزوہ میں حضرت صحابہ کرام کے پاؤں بیدل چلنے کا وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے کے ٹکڑے بانٹے گئے
تھے یا اس نے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جہنم تیار کئے تھے جو چڑوں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وہیہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ جہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جہور کے

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جمعائیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب مسلوۃ الخوف کی اجازت ہو۔

صلوۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | میں مروی ہیں،

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کرے پچھلے طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوک کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حمزہؓ کی روایت سے ثابت ہے جو متوفی نا اور متوفی نا دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت صحیح مانی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ، باب قولہ عز وجل "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَ الْأَذْرُبِ" الخ۔

(۷) عن سہل بن ابی حمزہؓ قال فی صلوۃ الخوف قال یقوم الاسام مستقبل القبۃ یقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو ودوہم الی العدو فیکرہ ہم رکعۃ ویکون لانفسہم رکعۃ الاہن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ما یاب فی صلوۃ الخوف

(۸) عن ابن عباسؓ قال فرض الشریعۃ ذیل المسلوۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی انحرارہما و فی السفر کعتین و فی الخوف رکعۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقیمون۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرامؓ کا اتفاق تھا اور شیعہ ائمہ شریف بھی عنہ

۱۱ مثلًا " اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِی النَّہَارِ وَ رَفَائِی النَّیْلِ " (سورۃ ہود رقم الآت ۱۱۷) ۱۲ رکوع عدا

" اَقِمِ الصَّلَاةَ لِرُکُوبِ الشَّعْسِ اِلَى غَسَقِ اللَّیْلِ " (سورۃ الاسرار رقم الآت ۲۷) ۱۳ رکوع عدا و اللہ اعلم

۱۴ فقال : اعلم ان صلوۃ الخوف علی الصنفۃ المذكورۃ انہا تکرر اذا تنازع القوم فی الصلوۃ خلف الاسام اما اذا لم یتمنازعوا فلا فضل الی علیؓ بل یدعی الطائفتین تمام الصلوۃ فیصلی بالثانی الاخری اثم آخرها ما یخرج القدر (ج ۱ ص ۳۴۱) باب صلوۃ الخوف لا تکرر

۱۵ طریق موقوف ترمذی میں اس باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم

الاسام مستقبل القبۃ وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو ودوہم الی العدو فیصلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیکونون لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجودین فی مکانہم ثم ینہضون بولاء الی مقام اولک فیکرہ ہم رکعۃ فکرتان ثم یسجدون سجودین۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی، باب غزوۃ ذات الرقاع ۱۷ مرتب ۱۸ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوۃ نا

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل و سترار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پورے کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیرے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوف نامردی ہے لیکن غیر درک نہ کافی روایت ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحدی الطائفین رکعتہ والطائفۃ الاخریٰ مواجہۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدو) فقاموا فی مقام اولئک وجاروا اولئک (ای الطائفۃ الثانیۃ) ففعلت بہم رکعتہ اخریٰ ثم سلم علیہم ثم قام ہو لار (ای الثانیۃ) ففعلوا رکعتہم، وقام ہو لار (ای الطائفۃ الاولیٰ) ففعلوا رکعتہم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصل کل طائفۃ رکعتہ الخ۔ ورواہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹) کتاب صلوۃ الخوف (۱۲ مرتب

نے (ص ۵۰۵ و ۵۰۶) باب صلوۃ الخوف رقم ۱۹۵۵، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں "خبرنا ابو حنیفہ عن حمادہ کے طریقے سے مسلک حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیمؒ کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "خبرنا ابو حنیفہ قال حدثنا العارث بن عبد الرحمن عن عبد اللہ بن عباس مثل ذلک۔

یہ روایت منقطع ہے، حافظہ "الشیخ عیسیٰ بن عبد الرحمن کے ہاتھ میں فرماتے ہیں "أخبرنا ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی عن اہل المدینۃ، وخریجۃ فی التہذیب فان یکن ہو فردا یتبع ابن عباس منقطعہ سقط منہا مجاہد وغیرہ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں عارث بن عبد الرحمن والابی جن کی کینت ابو ہریرہؓ ہے وہ مراد ہوں اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو یعلیٰ کا واسطہ ہوگا، مگر حال عارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہریرہؓ والا، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہو مجاہد یا ابو یعلیٰ ان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مستزہب نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو معتز نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد "وہیذا کلمۃ ناخذہا کہنا اس بات کی دلیل ہو کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ناخذنا از تعلیقات ابوالوفا

ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی عن اہل المدینۃ، وخریجۃ فی التہذیب فان یکن ہو فردا یتبع ابن عباس منقطعہ سقط منہا مجاہد وغیرہ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں عارث بن عبد الرحمن والابی جن کی کینت ابو ہریرہؓ ہے وہ مراد ہوں اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو یعلیٰ کا واسطہ ہوگا، مگر حال عارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہریرہؓ والا، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہو مجاہد یا ابو یعلیٰ ان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مستزہب نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو معتز نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد "وہیذا کلمۃ ناخذہا کہنا اس بات کی دلیل ہو کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ناخذنا از تعلیقات ابوالوفا

بالتیاس ہونے کی بنا پر یہ قیوت بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو جبر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مستحکم کیا ہے، لہذا حافظ ابن محبتؒ کا یہ فرمان کہ ”یہ تیسرا طریقہ تیسری روایات سے ثابت نہیں ہے“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خفیف عن ابی عیینہ عن عبد اللہ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حق بنی سلم صلوۃ الخوف قام فاستقبل القبلة وكان الحدی فی غیر القبلة نصف مع صفا واخذ نصف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصفا الذی معہ ثم رکع رکع الصف الذی معہ ثم قوال الصف الذین صفوا مع ابی سلمی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحولوا فآخرین فقاموا مع ابی سلمی اللہ علیہ وسلم و رکع ابی سلمی اللہ علیہ وسلم و رکعوا وسجد وسجدوا ثم سلم ابی سلمی اللہ علیہ وسلم فذهب الذین صلوامعہ وجاء الآخرون فقفوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فكان ابی سلمی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجمصاص (ج ۲ ص ۳۱۶) باب صلاة الخوف (طبع المطبعة البہیة المصریة ۱۳۴۵ھ)۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابو داؤد نے ”عمران بن مسیرہ عدشنا ابن فعیل“ کے طریق سے خفیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: ”عن ابی عیینہ عن عبد اللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصف مستقبل العدو ففعل بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جاء الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل بولار العدو ففعل بہم ابی سلمی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام بولار“ فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم ففعلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یعلیٰ بکل طائفۃ رکعة ثم سلم الخ۔

یہ روایت بھی حقیقہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں خفیف کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفہ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً حماد پڑھ جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خفیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے۔ ”لان الطائفۃ الاولی قد ادرکت اول الصلوۃ والثانیہ لم تدرك غیر جائز لثانیۃ الخوف من صلوۃہا قبل الاولی ولانہما کان من حکم الطائفۃ الاولی ان تصلی لکرتین فی مقامین کذلک حکم الثانیۃ ان تقضیہا فی مقامین لانی مقام واحد لان سبل صلاۃ الخوف ان یكون مقسومتہ بین الطائفین علی التدریل بینہما فیہا۔ کذا قال احمد بن علی الجمصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) ۱۲ مرتب علی منہ لہ فقال: ولم یفت علی ذلک فی شی من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۹) الجواب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "نَقَامَ هُوَ لَمْ يَفْقُضُوا رَكْعَتَهُمْ وَنَقَامَ هُوَ لَمْ يَفْقُضُوا رَكْعَتَهُمْ" اس میں پہلے "هُوَ لَمْ" کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ادنیٰ بالقرآن بھی ہے اور ادنیٰ بالترتیب بھی، ادنیٰ بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا "فَإِذَا بَعِدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ زُرَّائِهِمْ" اس میں پہلے طائفہ کو نجد کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور ادنیٰ بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ "ذہاب دایا ب" زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

لے پوری روایت اس طرح ہے "ان ابی سلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولئک وجاء اولئک فصلی بہم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاء فقصوا رکعتہم وقام ہولاء فقصوا رکعتہم" ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

تہ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاء کا اشارہ الیہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۳ مرتب

وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَنْتَ لَمْ يَفْقُضُوا طَائِفَةً مِنْهُمْ فَخَلَّكَ وَلْيَاخُذُوا صَلَاتِهِمْ فَادْأَجِدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ زُرَّائِهِمْ وَلْيَاخُذِ طَائِفَةٌ أُخْرٰی لَمْ يَفْقُضُوا مِنْكُمْ وَلْيَاخُذُوا جِدَّتْكُمْ وَلْيَاخُذُوا صَلَاتِهِمْ الْآیۃ۔ سورہ نسا آیت ۷۷

علامہ بخاری معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶) میں لکھتے ہیں "ثم ان كل من سبق من الخفصية والشافعية يدعون ان العشران يوافقان، والمفسرون من الحنفية يقولون الآية على ما يوافق مذاهبهم" انظر احكام العشران للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الحنفية. والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية.

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جزء خامس آیت ۲۷ ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
 پھر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے تصریحیت ضروری
 نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالتِ حصر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیں اور ہر طائفہ ایک کے بعد
 دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مننون ہے جبکہ امام ابوحنیفہ
 کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قرأت
 علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم“ نہم یسجد فیہا“

لہ وحاصل الکلام ان ما ذهب الیہ ابوحنیفہ وامامہ مؤید بالدلائل القویۃ کما بین دہو غیب الثوری فی
 قول وحسب ابن ابی سلیمان وابراہیم النخعی (انظر لاثرہ المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۳۶)
 باب صلوٰۃ الخوف - مرتب (وابن عمر وابن مسعود (وذكرت روايتها) وعمر بن الخطاب (انظر لاثرہ تفسیر
 ابن جریر - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المیری) وعبدالرحمن بن سمرة (انظر لاثرہ سنن ابی داؤد - ج ۱ ص ۱۶۷ - باب من
 قال یصلی بجل طائفة رکعة ثم یسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذکر اثرہ - انظر کتاب الآثار - ج ۶ ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
 صلوٰۃ الخوف - م) کذا فی معارف السنن (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغیر و زیادة من المرتب
 لہ دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
 فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عہد خلافیات - فی سبب السجدة وحکمہا وعددا وصفتہا ووقتہا ومحالہا من الآیات وغیر
 ذلک، والشیخ (الانوار) تعرض فی املاہ علی جامع الترمذی الی اشہارہا وذلک اختلافہم فی حکمہا و فی عددا
 فتقتصر علیہا (ومن ایضا) ولیراجع للبقیۃ عمدۃ القاری وکتب الفروع ودرایۃ المتجدد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵)
 ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ - ورواہ الشیخان، انظر الصمیم للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۶) باب من قرأ
 السجدة ولم یسجد، والصمیم لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة (۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجود ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمۃ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعے سے ہے ”انہ قراء سجدة علی المنبر فترسل فسجد ثم قرأها فی الجمعة الثانية فتھیأ الناس للسجود فقال: انہا لم تکتب علینا الا ان نشاء فلم یسجد ولم یسجدوا“

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجود کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب ہے کہ ”لم تکتب علینا بھيئة الجماعة“

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجود سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باباً جامعاً لم یسجد فی رواہ البخاری (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) باین رأى ان الشیخ وعلی لم یوجب السجود اثرہ علیہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجود پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجود کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فترسل فسجد“ جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجود کرنے کے بجائے فرمایا ”انہا لم تکتب علینا الا ان نشاء“ گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ کی معارف السنن (ج ۵ ص ۵۷) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں ”ولم أروا أباً شافياً لعلمائنا الحنفیة عن أثر عمرؓ ولا یحییٰ قولہم ان الوجوب یس علی الفور لانہ یکن عذر ولا یوجد حکمتہ التاخیر کا کہنت فی قصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث زید بن ثابت (کمافی المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے ”ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجۃ بمصوبہ لم تکتب علینا وانما یکنی الركوع والا یمار والا تخار ایضاً، ویجوز عندنا ایضاً الاکتفاء بالركوع وان کان خارج الصلوۃ فی روایۃ ذکرنا صاحب الفتاویٰ النظیریہ ونقلہا صاحب ”الدلائل المختار“ وکذا ذکر الامام الرزازی فی تفسیرہ الکبیر الاکتفاء عندنا بی حنیفۃ بالركوع بدل السجود استدلالاً بقولہ تعالیٰ ”وَقَرَأَ لَکُمُ الْآتَانَ“ وتخصیصہ بداخل الصلوۃ غیر لازم۔

جہاں تک ایماۃ سجود کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آٹا و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة ویمشی ما یمنع میں دیکھ جاسکتے ہیں مثلاً ”عن ابراہیم ان اصحاب عبد اللہ کانوا یقرءون السجدة ویمشیون فیومنون ایماۃ“۔

حضرت کشمیریؒ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ”ولم أر اثر من احد من السلف انہ قرأ آیت السجدة فلم یسجد او لم یرکع او لم یؤتم برأسہ۔ فالجمل: ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجۃ بمصوبہ لم تکتب علینا۔

ہذا لمنع ما فی معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغیر و زیادہ من المرتب۔

فرماتے ہیں کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدے سے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تعمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اورشافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدے تلوات چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ ہے اور سورہ

لے فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثه اقسام، قسم فيه الامر الصريح به، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به، وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود، وكل من الاستئصال والاقطار ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معتن على عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ العلق“ کَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ الانشقاق“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ ص“ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَسَجَّدَ رَسُولٌ تَبَّ وَتَوَضَّعَ لِكَيْدِهَا وَانْأَمَّ ۝ فَفَقَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَكَ عِندَنَا نَازِلًا وَسَعْيًا يَحْمِلُ “ (آیت ۲۵ و ۲۶) ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب ”کما فی سورۃ النازعات“ وَادَّأْبَرْنِي عَلِيمُ الْقُرْآنُ لَا تُسْجِدُونَ “ ۱۲ مرتب

ج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورۃ صٰ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،
 "قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في "ص" قال ابن عباس: وليست من عند السجود"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سَجِدْ هَذَا وَتَوْبَةٌ وَنَسْجِدْ هَذَا شُكْرًا" اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا "أُفِي صَّ سَجْدَةٍ فَقَالَ: نَعَمْ، ثُمَّ تَلَا: "وَوَهَبْنَا" اِثْنَيْ عَشَرَ سَجْدَةً" ثُمَّ قَالَ: هُوَ مِنْهُمْ رَامِي دَاوُدَ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ الْمَذْكُورِينَ فِي هَذِهِ الْاَيَةِ (

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورۃ ج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعیہ ورواہ میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفیہ، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۲۱) طبری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء في السجدة في "ص" ۱۲ مرتب

۲۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے "قال قال عبد الله ألا هي توبة نبي ذكرت، فكان لا يسجد فيها يعني "ص" (د قال البیهقي) رواه الطبرانی في الكبير ورجال ثقات رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منه (۱ ص) باب سجود السلاوة (۱ ص) میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہو تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۳۔ کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، السجود فی ص۔ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجدة فی ص وقال: سجود داود الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورۃ الانعام باب قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قساً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر" من " فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه إلہ " بہر حال سورۃ "من" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔

را سورۃ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبین عامرؒ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یسجد ہما فلایقرأ ہما" لیکن اس حدیث کا تمام تر دار ابن ہبیرہؒ پر ہے جن کا منفعہ معروف ہے۔

ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: فی سجود الحج الاول عن یمۃ والاخر تعلید" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لایسب فی سورۃ الحج الا سجدة واحدة الا ولی"۔ سورۃ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہو گا اس میں

لہ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی من۔ ۴۴

لہ نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انہ رأی رؤیا انہ یکتب" من " فلما بلغ الی یسجد قال رأی الدواة والمستلم کل شیء یخترتہ انقلب ساجداً قال فصصبت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجد بہا (قال ابیہی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ

(امی من باب سجود التلاوة) ۱۳ مرتب علی عنہ

لہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی من" وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی من " رواہ عبد اللہ بن احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ کذا فی زوائد البیہی،

(ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورۃ من کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھیے معنی عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ و ۳۳۸ رقم ۵۸۶۳ و ۵۸۶۴) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۳ مرتب علی عنہ

لہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج۔ ۱۲

لہ والحدیث رواہ احمد ابو داؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی البیضا کلیم من طریق ابن ہبیرہؒ کذا فی المختار (ج ۵ ص ۴۸۱)

لہ ابن ہبیرہؒ کے بارے میں تفصیل کلام دیکھ ترمذیؒ جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲ لہ (ج ۱ ص ۱۴۴) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۱۴۸) باب سجود العشر ان ۱۳ مرتب

رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً "يُمْنٌ يُمْ اَقْتَنِي لَيْسَ بِيَدِي وَاسْجُدْ بِي وَارْكَعْ بِي مَعَ الرَّاكِعِينَ" البتہ امام شافعی اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرام کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

کے چنانچہ ارشاد ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْيُسْرَىٰ لَكُمْ تَسْلُونَ" (آیت ۷، پلا ۱۲ مرتب ۷) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ "ص" میں صرف رکوع کا ذکر ہے "وَلَقَدْ وَاوَدُ أَنْتُمْ تَلْقَاهُمْ فَأَسْتَغْفِرُ رَبِّيَ فَذَرْنِي كَلِمَةَ عَذَابٍ ۚ فَفَعَلْنَا لَهُ ذَلِكَ وَلَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنُلْقِيَنَّ فِي سَعِيرٍ" مآب " رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے متکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا" (الآیۃ رقم ۷، پلا ۱۳ مرتب ۱۳)

۱۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷، ۲۔ مرتب ۱۲
۳۔ آیت ۲ سورۃ آل عمران پلا ۳

۴۔ قال الشيخ البیوری فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳)؛ لیس ہم (ہی للشواہق) فی الباب حدیث بخیر من ضعف فالمدار علی الآثار و لیس عند الفرقین حدیث صریح مرفوع ظہر آخری (دستگیر) ولنا اثر ابن عباس (کذا ذکر) ومن اصول الامام ابی حنیفۃ فی التفقہ والاجتہاد ان آثار الصحابۃ اذا تعارضت رجح منها ما یوافق القیاس اذ لم یسکن التوفیق بینہما ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً (۱) عن نافع مولیٰ ابن عمر ان رجلاً من اہل مصر اخبرہ ان عمر بن الخطاب قرأ سورۃ الحج فوجد فیہا سجودین ثم قال ان ہذا السورۃ نزلت بسجودین - (۲) عن عبداللہ بن دینار انہ قال: رأیت عبداللہ بن عمر یقرأ فی سورۃ الحج سجودین۔ ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۹۱) باب ما جاز فی سجود القرآن۔

علامہ بخاریؒ معارف (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں "والحاکم اخرج عن ابن عمر بن مسعود وابن عباس وعمر بن یاسر وابی ہریرۃ والدر دار انہم یسجدون فی الحج سجودین" ۱۔ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کامل فیہ کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷ (ج ۲ ص ۱۶۷) بایک سجود اللہ ۱۰ احوال العلماء فی عہد سبکداری ۱۲

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر باتفاق سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے "لعن اثم أربع، الم تنزیل وحده النجم والنجم واقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲) وقال شیخ النورانی: والحديث (ای حدیث عقب بن عامرؓ) "باب فی السجدة فی الحج" من جهة اخرى يؤكد القول بوجوب السجدة حيث قال: "فمن لم يسجد بها فلا يقرأ بها" فليتنبه اهل مرتب عنى عنه في سورة هجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورہ ہجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورہ بروج تا یونس اوسط مفصل اور سورہ یونس تا سورہ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم يسجد فيه (ای فی النجم) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب سجود المسلمين مع المشركين و (ج ۲ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قولہ "فاسجدوا لله واعبدوا" ۱۰ مرتب

۴۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قرأ النجم فجد فیہا وسجد من كان معہ" ۱۲ مرتب

۵۔ اختلاف فی وجوب سجدة المشركين۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸) ۱۱ باب ما جاء فی السجدة فی النجم ۴ مرتب
۶۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۳۳) باب کم فی القرآن من سجدة۔ وجميع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) ۲۸ مرتب

باب ثالث منه) قال البیہقی: رواه الطبرانی فی الاوسط وفيه الحارث وهو ضعيف ۱۲ مرتب

۷۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "قرأت فی سجدة ناس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لی" "اقرأ باسم ربك واذ اسماء انشقت" ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذ اسماء انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۱ مرتب

۸۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث (درجی میں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اعذوا للنساء بالليل إلى المساجد» مسئلة الباب تفصيل کے ساتھ پیچھے ”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت لکھ چکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صلوة المرأة فی بیتها افضل من صلاتها فی حجرتها وصلواتها فی محلها افضل من صلاتها فی بیتها“ نیز انہی سے مرفوعاً مروی ہے ”ما صلت امرأة من صلاة احب الی الله من اشد مکان فی بیتها ظلمة“ حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”المرأة عورة وانها اذا خرجت امتشى بها الشيطان وانها اقرب ما تكون الی الله وحی فی قصر بیتها“ اور ابو عروشیانی سے مروی ہے ”انه رأى عبد الله يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة ويقول: اخرجن الی بیوتكن تخیر كن“ ان کے علاوہ حضرت ائمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خیر مساجد النساء قصر بیوتھن“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”اُذْنُوا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۸۴) باب التثبید فی ذلک (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲ م

۲۔ ہو البیت الصغیر الذی یکون داخل البیت ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون، کذا فی مجمع الزوائد و متبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الی المساجد و غیر ذلک ۱۲ م

۴۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ م

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون۔ کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

۶۔ کذا فی المجمع للبیہقی (ج ۲ ص ۲۳) باب خروج النساء الی المساجد ۱۲ م عہ شرح باب المرتب ۱۳

نے جو عورتوں کو اپنے اوپر وارواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت دکنے کے ساتھ مشروط کرو یا چنانچہ ارشاد ہے ”ولکن لیخرجن دھن تغلات“۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ حیرتِ برکت اور عہدِ تقویٰ و ربیہ گاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُر تن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبر۔

فقال ابنہ: واللہ لاناخذن لھن، یتخذنہ دغلاً، مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو فتنہ و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فقال: فعل اللہ بھک وفعل، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لاناخذن: حضرت ابن عمرؓ نے ماجزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فعل اللہ بھک وفعل“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بدوعادی اور مسلم کی روایت میں مروی ہے ”فأقبل علیہ عبد اللہ نسبتہ سبائیاً ما سمعته مثله قط وقال اخبرك عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول: واللہ لمنعنھن“ اور شہداء احمد میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فما علمہ عبد اللہ حتی مات“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے ماجزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

نہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴)، باب ماجاء فی خروج النساء الی المسجد ۱۴
 ۱۵ التعل: سورۃ النحۃ یقال: امرأۃ تغلت اذا لم تطیب، وفسار تغلات۔ فغنی الحدیث ولکن یخرجن
 وہن غیر مستحلات للطیب ۱۶ مرتب

۱۷ ان کا نام ”بلال“ ہے۔ مک مرتج بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۸

۱۹ الدغل: فساد و تباہی، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲

۲۰ (ج ۱ ص ۱۸۳)، باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترب علیہ فتنۃ ۱۳

۲۱ وفسر عبد اللہ بن ہبیرہ فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللعن ثلاث مرات۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

۲۲ کہ نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۴

۲۳ کافی المعاصرت (ج ۵ ص ۶۲) ۱۴

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر براہِ فرض نہ ہو گئے۔ حضرت بکھیریؒ نے ”تکملة البیہ للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک نظمیں بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابایوسف کان یمدح الذُّبَّاءَ وروی فیہ حدیث
الذُّبَّاءَ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الذُّبَّاءَ“
فقال رجل : لا أحبہ ، فأمر البویوسف بقتله ، فتأب الرجل
من فور ، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحاً غایران التبعیہ کان
سبیغاً اور معارضۃً یث (ان ترتیب عفا اللہ عنہ)

بَابُ جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم
یرجع الی قومہ فیومہم ”اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہو لیکن اکثر روایات میں ”عشاء“ وارد ہوا ہے

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكان قال (ابی بلال بن عبد اللہ) ذک لما رأی من فساد بعض الناس فی ذلک الوقت و
حملت علی ذلک الغیرة وانما انکر علیہ ابن عمر تصریحہ بنی الفقه الحدیث والا فلو قال مثلاً ان الزمان قد تغیر وان بعضہن
ربما ظہر منه قصد المسجد وانما غیرہ لکان لیظہر ان لا ینکر علیہ والی ذلک اشارت عائشہؓ بسا ذکر فی الحدیث
ان غیر (لو ادبرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما حدث الناس من المسجد کما صنعت نسا بنی اسرائیل) فتح الباری
(ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج الناس الی المساجد الم ۱۲ مرتب

لے کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) - علامہ بخاریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرتے
کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف علیہ فی تکملة الطوری و ذکر طرف فی ”البحر“ نفس من کتاب المرتبین والقعۃ
بتماہب فی ”المرقاة“ وتقدمت فی اوائل الطہلۃ ۱۲ م

لے چنانچہ بخاریؒ و ابن ماجہؒ و ابی داؤدؒ و ترمذیؒ و ابن حبانؒ و ابن عساکرؒ و ابن کثیرؒ و ابن کثیرؒ و ابن کثیرؒ و ابن کثیرؒ
حضرات کی روایات میں کبریٰ یہ تھی (ج ۳ ص ۱۱۶) باب ما علی الامام من التخیف میں بھی جاسکتی ہیں یہی وجہ ہے کہ
امام بیہقیؒ نے ”معارف بن دثار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو محلول قرار دیا ہے - (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرقہ قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہو کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار مستفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مقرر کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المقرر

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (کما فی اکثر الروایات) کی نماز پڑھتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مقرر تھے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جہور فقہاء کے نزدیک مقرر کی اقتدار کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتمن بہ الخ“ وهو

لیکن علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں مسمراتے ہیں: ومحارب بن دثار لیس بتعسر وبل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کما فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۶۲) باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج وصلى، وطالب بن حبيب عند ابی داود فی سننہ (ج ۱ ص ۵۱۱) باب تحقیق الصلوۃ (کلاهما عن جابر) مرتب

علامہ بخاریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں: ”فالقول بتعدد القفۃ ہو الصواب“ ۱۲ مرتب

۲۔ انظر التفصیل ”المعارف“ للبخاری (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلھا، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) عن سليمان مولى ميمونة قال: "رأيت ابن عمر جالساً على البلاط (موضع بالمدينة اتخذوا عمل من يتحدث - لمعات) والناس يصلون، قلت يا أبا عبد الرحمن مالك لا تفعل؟ قال: اني قد صليت، اني سمعت رسول الله ﷺ عليه وسلم يقول: لا تعاد الصلاة في يوم من اثنين"

جہاں تک حضرت معاؤذ کے واقعہ کا تعلق ہے
حضرت معاؤذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہا
 سو خفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:-

ایک یہ کہ حضرت معاؤذ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبیؐ نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو نیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔
 لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ پیشقی اور وارقطی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے۔
 لہ تطوع ولحد فريضة :-

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوۃ القاعد البواب قصیر الصلوۃ، بروایۃ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب اتمام الماموم بالامام، بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) کتاب الاقتراح تادیل قولہ عز وجل "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ" بروایۃ ابی ہریرۃ۔ و سنن لابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود، بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲) باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا تعوداً، بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانتعوا، بروایۃ ابی ہریرۃ ۲ مرتب عن عائشہ رضی اللہ عنہ

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الامامۃ والجماعۃ، باب یقوت الصلوۃ عن صلی مع الامام فی المسجد جماعۃ۔ و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرك جماعة یصید، و سنن وارقطی میں یہ الفاظ مروی ہیں "لا تصلی صلاۃ مکتوبۃ فی یوم مرتین" (قال الدارقطنی) تفسرہ حیدر حسین المعلم عن عمرو بن شعیب (ج ۱ ص ۴۱۶) رقم ۲۷۲، باب لا یصلی مکتوبۃ فی یوم مرتین ۴

۳۔ (ج ۳ ص ۱۸۶) باب الفریضۃ خلف من یصلی الثالثۃ ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴) رقم ۷۱، باب ذکر صلاۃ المفترض خلف المنفل ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریج روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أشعثی ان لا شکون محفوظہ“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل! لا تکن فتاناً، إماما ان تصلى معي وأما أن تخفف على قومك“۔

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہوا اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلى صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاوی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشاء ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النیوی) فقد روي ابن جریج عن عمرو بن دينار - تفصیل کیلئے دیکھئے - التعلیق المحسن علی آثار السنن

رم (۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فصلی ۱۲

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۶) باب یصلی المكتوبة فی یوم مرتین ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل یصلی الفریضہ خلف من یصلی تطوعاً ۱۲

۶۔ انظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یتحدیر جم الی قومہ فیومہ محمد“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذ کی قوم کو ان کے دیس سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بار پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یتحدیر جم الی قومہ فیومہ فیصلی بعدہم ثلاث الصلوة“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔ اس کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو اور ”فیصلی بعدہم ثلاث الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ لگے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت

۱۔ اس سے متعلق کچھ تفصیل ہم پہلے ہی حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ شمس نے صحیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے
”فقال معاذ۔ یعنی الفقی۔ یتناولنی ولاخبرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلماخبرہ قال الفقی: یا رسول اللہ! یطیل المکث عندک ثم یرجع فیطول علینا ثم“۔ عسفة القاری (۵۶۰ و ۵۳۶) باب فی طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج فطی ۱۲

تہ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲

۳۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۳) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ نبیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحب کا جواب اپنی وقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الأخرى ثم يسبح ثم“ اس میں ”کان“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کاوند نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کماحقہ النووی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ البندقدس اللہ رحمہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب نے فتح الملہم نے موثر کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعدّ اماماً الا اذا ربط المقتدى بصلوته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى وسيكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۳ مرتب

۲۔ اس روایت میں ”عشاء الأخرى“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم۔ نیز امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن ج ۱ ص ۸۸ باب امامہ من صلی بقوم وقد صلی تک العسلوة (میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے) ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قوم فيصلي بهم تلك العسلوة ۱۲ مرتب

۳۔ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفسر من خلف المتفعل ۱۲ م

۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوۃ القاعد، الابواب لقصر العسلوة ۱۲ م

« وَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ » فإنه يشمل الاختلاف عليه في الأفعال الباطنة كما يشمل الاختلاف عليه في الأفعال الظاهرة - قال الشعراني الشافعي : ولا شك أن من يراعي الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يراعي أحدهما - اه - وظاهر أن المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة أمامه المتغفل بنية صلاته ، فلا يتصور ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أي المفترض مع كونه قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فاقترأ المفترض بالمتغفل ينافي حقيقة الائتمام ونهى المفتدين على الاختلاف على إمامهم - ولا يخفى على المنصف الملمع أن مسألة الائتمام أي متابعة المأموم للإمام إنما كملت على لسان الشارع نفيًا ، وكان الإمامة والقُدوة في الأواغل أسما للنحو من الإجماع المكافي بين الإمام والمأمومين ، ثم فُطت أفعالهم بأفعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه وجعلت صلاتهم واحدة حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الإمام والمأموم وهي من معظم أركان الصلاة وهذا التدريج في تكميل الائتمام قد دل عليه حديث ابن أبي ليلى عند أبي داود . قال وحدثنا أصحابنا : وكان الرجل (أي المسبوق) إذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وأنه قاموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم ورأى قاعيد ومصل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا إليه ، فقال معاذ : لا أراه على حال الأكنت عليها . قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : ان معاذ اقدمت لكم سنة كذلك فافعلوا به وهذا أصح في أن متابعة المأموم للإمام على أكمل هيأتها التي يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن في

له كافي صحيح البخاري (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الأذان ، باب إقامة الصف من تمام الصلاة (في حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فهو كالنبي في صحيح مسلم (ج ١ ص ١٤٤) ، باب إتمام المأموم بالإمام ١٣ مرتب

ج ١ ص ٤٣) باب كيف الأذان (وجهت بهذا الحديث في أسنن أبي داود وبعض عناء شديد -
فلله الحمد ١٣ مرتب عقا لله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان . فيلغى ان يحمل كل ساجاء في الاحاديث
مما ينافي مقتضى هذا الاثتمام ولم يُعلم تاريخه كما زعموا في حديث (معاذ
في) الباب على ما قبل او امر الاثتمام ونواهي الاختلاف على امرام حتى يسد
دليل صريح على انه كان بعد احكام امر الاثتمام وتقليتها .
ما حجب فتح الملمح فرماتے ہیں : ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث
الباب . والله اعلم . هذا ما نفيه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود
قدس الله روحه .

تتم شرح الباب بن زيادة من المثب

لہ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشار ۱۲ مرتب
جے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت " انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ائم " (سنن
ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنیہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا
چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو
متضمن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیتاً تابع بھی ہوگا اور لا تختلفوا علیہ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے
گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام متفعل کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں
ہو سکتا . ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفرض
قوی ہونے کی حیثیت سے متفعل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی
ہے کہ مفترض کی اقتداء متفعل کے پیچھے اتمام کی حقیقت کے خلاف ہے .

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتداء کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور
اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداء امامت و اقتداء کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی
ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر
مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا
یہاں تک کہ قراءت جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا .
تکمیل اتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۴) میں ابن ابی سیبی کی
روایت دال ہے کہ ذکر ت في المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروعا میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ ذِكْرِ مَنِ الرَّحْصَةِ فِي السُّجُودِ عَلَى التَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالطهارة سجدنا على ثيابنا

اقتداء الحق

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے پہلی کا توبہ متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ پہلی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام تانہیؒ کا توبہ متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام او زاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی توبہ متصل پر بھی مسلوٰۃ و سجود کی بلا کر اہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی مجہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے ”عن ابراہیم قال: صلیٰ عمرؓ ذات یوم التاسیۃ انجمۃ فی یوم شدید الحر فطرح طرف ثوبہ بالارض فجعل یسجد علیہ ثم قال:

”جماعت میں شریک رفتار سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ تہنیک تا کہیں ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً گری کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہوئے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان معاذاً قد بینکم سنتہ کذا کہ“ اسلوا“

یہ حدیث اس پر دلالت ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتدار تمام بیانات یہ لازم نہ تھی، پھر یہ تدریجاً لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے۔

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم ۱۲۔ مرتب غفر اللہ عنہ

۱۳۔ النظر المرجع بلیغ وہی وقت شدة الحر فی البساجۃ (نصف النہار) ۱۴ م

۱۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبین المحرو البرد ۱۲ مرتب

یا ایہا الناس ! اذ اوجد احدکم الحرة فلیجد علی طرف ثوبہ " نیز زید بن وہب
 حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذ لم یستطع احدکم من الحر والبرء فلیجد علی
 ثوبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصل مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 فی شدة الحر فاذا لم یستطع احدنا ان یمکن وجهہ من الارض بسط ثوبہ فجد
 علیہ "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وہب دھا "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفسل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل کھٹ
 سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے "عمدة القاری"

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يَدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا لَيْفَصَّغُ؟

اذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام :
 امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزاء القراءۃ میں لکھا
 ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرات خلف الامام کے
 قائل نہیں اور جو لوگ قراءۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک
 رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان یدرس الخ الامام قائمًا، لیکن بخاری کی بات
 اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بارے میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ
 کا تعلق ہے ان سے کئی روایات چھوٹے کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مولانا امام مالکؒ میں ان

لہ و لہ دہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوب من الحر والبرء ۱۲ مرتب

لہ (ج ۳ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاۃ، باب السجود علی الثوب فی شدة الحر ۱۲ مرتب

ھ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاۃ) ۱۲ م

لہ (قال شیخ البیہقی) و ردود فیہ الحافظ فی التامیز وقال : انما فی صحیحہ من ان نقلوہ، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۳۸ م

عہ شرح باب از مرتب ۷

عہ باب من ادرك ركعة من الصلاة ۱۲ م

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة) نیز نبی ص
 میخ ابن خزیمہ میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل ان يقيد
 الامام صلبه" نیز نبی سے البواذری میں مرقوم مروی ہے "اذا جئتم الى الصلاة ونحن
 سجد، فاسجدوا ولا تعدوا ولا تأمروا" (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة
 (ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور
 سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدیک رکعت نہ ہوگا تب بھی یہ شرکت اجر
 و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك ان يسجد
 مع الامام وذكر عن بعضهم فقال: لعلة لا يسمع رأسه من تلك السجدة حتى
 يغض له" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قِتَاحِ الصَّلَاةِ

"اذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروا في خراجت" یہ حدیث اس پر دل ہے کہ
 جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کھیلے کھڑا ہونا
 مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدین امام کے ممکن
 نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل
 ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام
 کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف کے
 گزرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے گی۔

اور اگر امام پہلے سے سجدہ میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ الشیخ الحدید (ج ۲ ص ۴۱) تحت رقم ۵۹۵ (باب صلاة الجماعة ۱۳)

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل يترك الامام ساجدا كيف يعين ؟ ۱۲

۳۔ کنای فی بیان العتائق (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۳

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت معین بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”ابو الراقی“ (ج ۱ ص ۲۲۱) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قبل حی علی الفلاح“ لائنہ امر لیستحب المسارعة الیہ“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ پر یا ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نیز کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا متماثر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۳ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۳

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ماجاء فی التدرار للصلوة ۳ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۴

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامتِ نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف اقلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہاء مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کبھی بھی کہہ سکتے تھے جیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْإِقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“ کما فی المضمرة تمستاتی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہتِ تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”وَيَفْهَمُ مِنْهُ كَرَاهَةُ الْقِيَامِ ابْتِدَاءً الْإِقَامَةِ وَالنَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ“
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایتِ مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنتِ صحابہؓ کے معارضِ ائمہ
ذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شرویع حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر مضمرات کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جیکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَنْتَظِرُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظارِ امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایاتِ حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنت صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ باجماع صحابہؓ و تابعینؒ و ائمہ اربعہؒ صفوں کی تعدیل و درستی
 واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صلوٰۃ میں ہو سکتی ہو جبکہ
 عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا عمل
 اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں :

(۱) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ تَقَامُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 فَيَأْخُذُ النَّاسُ مِمَّا فَهَمَ قَبْلَ أَنْ يَقُومَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامَهُ ؟
 یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے
 سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

(۲) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَقُولُ : أَقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَقُمْنَا فَعَدَلْنَا الصُّفُوفَ قَبْلَ
 أَنْ يَخْرُجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر
 شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

(۳) الْوَقَادَةُ فِي حَرْثِ بَابٍ " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَتِ
 الصَّلَاةُ فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَسْمَعُوا فِي خُرْجَتِ " یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو
 جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام
 کے باہر آ جانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑی
 ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۴) عَنْ أَبِي جَرِيرٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي ابْنُ شَهَابٍ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا سَاعَةً

لَمَّا مَضَى سَلَمٌ (ج ۱ ص ۲۲۰) بَابُ مَتَى يَقُومُ النَّاسُ لِلصَّلَاةِ ۱۲

لَمْ يَحْوَ إِلَّا ۱۲

تہ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ " خُرْجَتِ " کی زیادتی کے بغیر دی ہو، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) بَابُ مَتَى يَقُومُ
 النَّاسُ إِذَا رَأَوْا الْإِمَامَ عِنْدَ الْإِقَامَةِ، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) بَابُ مَتَى يَقُومُ النَّاسُ لِلصَّلَاةِ ۱۲ مرتب

لَمْ يَحْوَ إِلَّا ۱۲ (ج ۱ ص ۵۰۴ رقم ۱۹۳۳) بَابُ قِيَامِ النَّاسِ عِنْدَ الْإِقَامَةِ، ابواب الاذان ۱۲

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے مروی ہے ”قال : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی پائیں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعۃ الی الطاعت کے خلاف ہو نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعۃ اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشے چل کر آئے اور اگر معطلی پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما فی ”ترغیب الملامۃ عن القیام عند اول الاقامة“
(الشیخ الفقیہ المصنف مولانا محمد شفیع الدیوبندی قدس اللہ روحہ و نور ضریحہ) بنیاداً و تغیر من المسائب عافا اللہ و رعاہ۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

أما النسب صلی اللہ علیہ وسلم یناء المساجد فی الذکر، روان تنظف و تطیب“

یہ صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۵۵) باب ما یفعل اذا اقيمت الصلوة، لیکن روایت ضعیف ہو، چنانچہ علامہ شمس فرماتے ہیں: رواہ الطبرانی فی الکبیرین طریق حجاج بن فروخ و ہو ضعیف جداً ۲ مرتب

یہ معنی اقامت کے وقت مقتدری کب کھڑے ہوں۔ یہ رسالہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ۳۲۳) کا جزو نمبر طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”السیار“ صفر ۱۳۹۹ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

کہ الدور جمع داروی ”الحارۃ“ (محمل) وہی شل دارینی قرعۃ و دارینی عبداللہ الدار کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۲

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب لے دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز میں بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر و تنظیف تطہیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو جس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مقرر ہے۔ نیز اسی لئے آپؐ کا ارشاد ہے: ”تَجْلُوا مَسَاجِدَكُمْ صِيَانَكُمْ وَمَجَانِبُكُمْ“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”وَاتَّخِذُوا عَلَى الْوُجُوهِ الْمَطَاهِرِ وَجْهًا فِي الْجَمْعِ“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، کیچلی چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تموک، بلغم، ناک کی ریش اور کوراکرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۷) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا ”فَانِ اتَيْتَ بِلَاوَكِ فَرُشَ بَتَكِ الْبَقْعَةَ وَاتَّخَذَ مَسْجِدًا“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔

نیز زید بن مسنیؓ فرماتے ہیں ”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مِيتَ مَسْجِدٌ صَغِيرًا فَاجْعَلْهُ عَنْ يَمِينِ حِجْلٍ يُقَالُ لَهُ ”ضَمِينٌ“

یہ دونوں روایتیں علامہ شبلی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۲) باب این اتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثنی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نضع المساجد فی دورنا وان نصلح منجھنا ونطهرها۔ رواہ احمد واسنادہ صحیح۔

مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اتخذ المساجد فی الدور والبساتین ۱۲ مرتب علی غنہ
۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۴۰۷) باب ما جاء فی البول یصبی الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۰) باب تطہیر المساجد (ج ۲ ص ۱۱۰)

صحابہ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رخصة ای البلغم فی القبلة فتق ذلك علیه حتى رمى فی وجهه فقام فحكه بیده الخ“ اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى رخصة فی حمار المسجد فتناول حصاة فحتمها الخ“ نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدنها، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لكم میت فاذنوا وصلى علیها، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد“ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبودور کرنا، چنانچہ صحیح ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے ”تجتموها (ان المساجد) فی الحجم“ نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”ان عمر کان یجسم المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة“ (از ترتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ فِي لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء، لحف لحاف کی جگہ ہے، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہاں ”لحف نساء“ سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک الزاۃ بالیمن المسجد، کتاب الصلوة ۱۳ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک الخفاۃ بالیمن من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر الزوائد، للشیخ (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۳ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۴)، باب ما یروى فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابوداؤد، مع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجماع المساجد ۱۳ م شرح باب الزمرب

محتاج نہیں ہوتی، والشمایعة ربما تعبر الاحتمالات الغالبة توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہنکر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعقی مط وعلیہ بعضہ اہم“ اور انہی سے سنن أبی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ عقی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہؓ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (الترتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ اَيُّ جُزْءٍ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشہ قالت: جئت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی البیت
 والباب علیہ مغلق، فمشی حتی فتق لی ثوباً رجح الی مکانہ“ اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدیدیں مختلف اقوال
 ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ خود عمل کی رائے کا اعتبار ہے

لہ والیقاضیہ (اللبس) انتشار خواہر الیہا للصورہ ایا لا لراحتہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلوۃ
 فیہا جائزۃ ما لم یحقق الخبائثہ وبذا اذالم یخف الفتنہ واما اذن فلا، ای لا یجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوۃ ان صلی، کذا فی اللوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترۃ المصلی والندب الی الصلوۃ الی سترۃ الی سترۃ والنہی عن المرور لہ ۱۲ مرتب

۱۲ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ مرتب

۱۳ ہذا کلمہ اذا کان ”المشی فی الصلاۃ مستقبل القبۃ واما اذا استدر بالقبۃ فسدت“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوۃ، بتخیر من المرتب ۱۲

۱۴ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ مرتب

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وکثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔۔۔ بہر حال جس مٹی کو دیکھنے والا یا خود مصلیٰ مٹی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفید صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مٹی کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے۔

حدیث باب سے نمازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مٹی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر یا اتفاق مفید صلوٰۃ ہے اس لئے ہر قبیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مٹی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مٹی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیرہ قدم چل کر دروازہ کھول دیا جو گا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مٹی منافی صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

”ووصفت البیاب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبیلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے وفاء الوفاء میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کمافی الحارث (ج ۵ ص ۱۳۶) ۱ھ۔ وقیل: لوکان بحال وراء انسان من بعید یقن انہ لیس فی الصلاۃ لہو کثیر۔
 ۲۔ وان کان یسک ان فیہا اولم یسک فیہا فقلیل، دیو اختیار العامة، کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۸۶) بابا فی صلوٰۃ وکثرہ فیہا ۱۲
 ۳۔ کمافی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشایخ قالوا فی رجل راى فرجة فی الصف الثانی فمشی الیہا لا یفسد ولوشی الی الصف الثالث یفسد ۱۲ مرتب

۴۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے حجرہ دیوار کو دکر بنا لی گئی تھی۔ تاریخ المدینۃ المنورۃ لمحمد عبد المجید (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۵۔ شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المٹی امام القبتہ خطیبیفر“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔
 ۶۔ واضح رہے کہ یہ غلط فہمی تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں یہ تصریح ہے ”یعنی تطوعاً“ (دیکھیے ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب الصلوٰۃ باب المٹی (۱۲)

۷۔ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۱۸۸) کی روایت میں ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ مروی ہیں اور ابن ابی داؤد کی روایت میں بھی

مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۸۔ کہ نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفاء الوفاء: ووقفت عند باب عائشہ فاذا مستقبل المغرب ”وہو مرجع فی ان الباب کان فی جبتہ المغرب“: وقال فی نزہۃ الناطقین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرہ عائشہ وباب بیتہ کان فی المغرب“ کذا فی السبیل (ج ۲ ص ۹۴) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتغییر المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے ، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھتے تھے اور حجرہ کے دروازہ آپ کے سامنے دائیں جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے ، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر واپس آئے اور دروازہ کھولا ، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا (اگرچہ حقیقت میں وہ مکہ کی مغربی جانب میں تھا) ، اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے گئے اگلے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے ۔ **ہذا من افادات الشيخ الكنگوھی فی ”الکوکب الدمشقی“** **تہ شرح الباب بزیادات وایضاح من المریب والدہ اعلم بالصواب ؛**

۱۔ لیکن علامہ ہودئی نے ابن الخمار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بنایا گیا ہے ۔ ”تاریخ حرمین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلف مولانا محمد مالک کاندھلوی ، ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۲۴۶) بحوالہ وفار الوفا (ج ۱ ص ۴۰۰) و معالم دارالہجرۃ (ص ۵۲) وغیرہ ۔ لیکن ”وصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں ۔ واللہ اعلم **وفی البذل (ج ۷ ص ۹۴) قیل کاذبا بان باب فی المغرب و باب فی الشام (ای فی جہۃ الشمال) ۱۲ مرتب علی غنہ**

۲۔ کما فی روایۃ الباب ۱۳ م

۳۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۷) ۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت برکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن“ ، وادفاؤ شیخنا فی ”البذل“ (ای بذل المجهود ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵ باب یصل فی الصلاۃ ۔ مرتب) ، توجیہ آخر ، وہو ان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بلذا باب آخر کان فی بیت عائشہ و حفصہ (فی جہۃ القبلة ۔ مرتب)

ولا ینیب علیک ان فی الحدیث اشکالا آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب المشی امام القبلة **مطایب سیرۃ - م) بلفظ ”والباب علی القبلة“ فمنہ عن یسارہ ”ان الباب اذا کان فی القبلة“**

بانی فی جہۃ الشمال

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوتی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف "غير أسن" أو "يا سن" أو مثلهم في الفاظ مروى هي "يا ابا عبد الرحمن كيف تقرا هذا الحرف ألفا تجده أم ياء" من ماء غير أسن" أو "من ماء غير يا سن" گویا سائل کا سوال اس کی قرأت سے متعلق تھا۔

"قال: كل القرآن قرأت غير هذا؟ حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كل القرآن قرأت غير هذا؟" مقصد یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاھم فالأھم کو اختیار کرنا

فلما احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره ؟ واجاب عنه الشيخ فارجح اليه۔

حضرت بہار پوریؒ نے بذل الجہود (ج ۲ ص ۹۴) باب العمل فی الصلاة میں مذکور بالا اعتراف کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنه ان معنى كون الباب في القبلة اى يكون محاذيها او مائلا الى اليمين او الشمال فيكون بهما ان يكون الباب مائلا ان اليمين او الشمال فبشي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قبل ذلك عن يمينه او شماله۔

حضرت بہار پوریؒ نے مذکورہ اعتراف کا ایک اور جواب بھی دیا جو بذل الجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۵۱:

لہ و ہونیک بن سنان البہلی۔ بفتح النون و کہ السن۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ص ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۲۵۳) باب ترتیل القراءۃ و اجتناب الہذو و الاضطراب فی السرعة الخ ص ۱۲

عہ یعنی "فیما انہرتم من ماء غیر اسن" (ترجمہ) بیچ اس کے نہیں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورہ محمد آیت ۱۰۷ کے تحت ص ۱۳

لہ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں: "ثم فی "آسن" قرأتان سبعیان

بالمد والقصر و ما بالیار فلیست فی القراءة المعروفة۔ (قال المرتب) و قرئ سین۔ بالیار۔ کما فی روح المعانی (جزء ۲۲ ص ۱۱۷)

(بفتح النون و کہ السن)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تذبذب اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، دلائل محتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مثلہم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قسراً المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے :-

”قال: ان قومًا یقرءونه ینثرونہ نثر الدقل لا یجاوزونہ قیہم“

النثر: السمی متفرقاً یعنی بکھرا۔ الدقل: بقتین۔ ردی التماویا بیہ، یعنی سیکار اور خشک کھجور۔ ”التراقی: جمع“ الترقوة: عظمة مشقبة بین ثغرة العنق والعاتق۔ یعنی ہنسی کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نکل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے سیکر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوزونہ قیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن مسان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثرونہ نثر الدقل“۔
انی لا عرفت السور النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئ بينهن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ الخ ۱۲ م

عہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”أبدأ کبیر الشرح نثراً کنثر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔
والہذا سرقة القراءۃ، واما عاب غیر ذلک لاناذا سرقة القراءۃ ولم یرتکبها فاذہم القرآن وادراک معانیہ کذا فی معالم النسخ
لنخطابی فی ذیل ”مختصر ابن ابی داؤد“ للہندی (ج ۲ ص ۱۱۵) رقم ۱۳۵، باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فاما ناعلقمة نسألہ فقال: عشرون سورة من المفصل كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرن بین کل سورتين فی کل رکعة ۛ

النظائر جمع نظیرة ، وہی السورة التي يشبه بعضها بعضا فی الطول والقصر . یعنی میں ان سورہ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے ، یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے ۔

پھر سورہ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول وقصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکرہ البدر العینی فی العمدة واختارہ ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مائتہ فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی جو اردو محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ”كنت أظن أن المراءا منها متساوية في العدد (اسی فی العدد) حتی اعتبرتها فلما وجد فيها شيئاً متساوياً ۛ

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیدرجہم ۔

پھر وہیں سو مفصل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابو داؤد کی روایت میں موجود ہے ۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ”أهذه الكهذه الشعر ونثر أكثر الدقل ، لكن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان یقرأ النظائر السورتين فی رکعة النجد والرحمن فی رکعة ، واقتربت والحاجة فی رکعة ، و

ۛ وہی مفصلاً لقصر سورہ وقرب الغفال بعضهم من بعض ۔ کافی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴)

باب ترسیل القراءة الخ ۱۲ مرتب

ۛ (ج ۶ ص ۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقرارة بالخواتیم وسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

ۛ کافی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

ۛ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی رکعة ۱۲

ۛ عمدة القاری (ج ۶ ص ۴۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲

ۛ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۳

الطور والذاریات فی رکعة ، اذا وقعت وث فی رکعة ، وسأل سائل و
 النازعات فی رکعة ، وویل للمطفئین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمنزل فی
 رکعة ، وهل آتی ولا اقم بیوم القيمة فی رکعة ، وعمد يتساءلون والمرسلات
 فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔
 وانظر بعض التفصیل فی العددة " للعینی " ، والفتح " للحافظ " ، والکوکب
 للشیخ الکنکوهی " والمعارف " للعلامة النبوی ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلُمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن
 یغتسل ، ویغتسل بماء سدر " احناف وشافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
 الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
 موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
 شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
 غسل اور قبل الاسلام) غسل کر دیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
 الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
 مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفره معتبر عندنا
 دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
 غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲ م

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو اخاف
و شوائع استجاب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استجاب کا کہنا ہے "ان العدد
الکبیر والحمد الغیر أسلموا، فلو امر کل من أسلم بالفضل لنقل نقلًا
مستفیضًا متواترًا۔ واللہ اعلم"۔
(از مرتب)



ہذا خاتمة ابحاث "الصلوة"۔ والحمد لله
حمدًا کثیراً، ونسأل الله سبحانه وتعالى اتمام بقية
الشرح على هذا المنوال، وما ذلک على الله بعزيز۔
والصلاة والسلام على النبی الهاشمی المکی التهامی
صفوة الخلائق خاتمة النبیین وعلى آله وصحبه الہادین
المہدیین الی یوم الدین۔ وأخیر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمین۔

تدفعنا من تسوید هذه الاورات یوم الاربعاء
الثانی من شهر شعبان المعظم سنة اثنین وأربع
مائة بعد الالف ۱۴۰۲ من الهجرة النبویة
على صاحبها الوفاء الصلوات

والتسلیمات
وسنبذ فی شرح "البواب الزکوة" ان شاء الله
تعالی۔ وهو الموفق والمعین (مرتب عفا الله عنه)

لہ کنزانی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال شیخ البیہقی: وكذا يستحب حلق شعره وغسل ثيابه و
اغتساله ان كان يقدر على نفسه وبطيقه ولا يجوز كشف عورته بغيره الا ان يختتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنی - طہارت و پاکیزگی کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔
 زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ

لے زکوٰۃ کے لغوی معنی "نماء" یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۔ اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے "تملیک جز مخصوص من مال مخصوص لتخصی مخصوص للہ تعالیٰ"۔
 اللباب (ج ۱ ص ۱۲۹) - اور صاحب "تنویر" نے اس طرح تعریف کی ہے "بى تملیک حیز مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاء مع قطع المنقصة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ"۔
 تنویر الابصار مع الدر المختار مع الشامس رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳ و ۴) کتاب الزکوٰۃ - ۳ مرتب عفی عنہ
 ۲۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ وقول اللہ تعالیٰ "واقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ ۱۲ م
 ۳۔ کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں - ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نبی مقابلات کی تقبیل کر لی نہ چلے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنیہ کہا جائے گا۔ (ابلاغ ج ۱۵ شمارہ ۱
 رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ "ذکر ذکر ص ۵)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنیہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کھیلے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقدار یہ مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ نزل میں "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" موجود ہے حالانکہ سورۃ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری مکی سورتوں میں اتفاق کا حکم نیز ترک النفاق پر وعید موجود ہے مثلاً "وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْضُرِ" اور "الَّذِينَ هُمْ عَنْ آءُؤْنٍ دَ يَمْنَعُونَ الْمَاءَ" البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا"۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے میں ہوئی ؟

۱۔ کزانی المعارف (۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م ۲۔ یہ سورۃ نزل کی آخری آیت جو رقم ۱۲ م
۳۔ قال العلامة الألوسی: نسبتہ کلبا فی قول الحسن وعکرتہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقادة کما ذکر
الماوردی الآتین منها " واصر علی ما یقولون " واتی تیمہا، وکی فی البحر المنہج انہا کتبتہ الا قولہ تعالیٰ
" ان ربک یعلم " الی آخرہ۔ و تعقبہ المجلال السیوطی بعد ان نقل الاستثنا عن حکایت ابن الفرس بقولہ: ویردہ
ما اخرجہما اکرم عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اول الاسلام
قبل فرض الصلوات الخمس: تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۳ و ۱۱۵) سورۃ المل ۱۲ م
۴۔ سورۃ ذاریات آیت ۱۹ ط ۱۲ - ۱۳

۵۔ اسی نصیب وافر موجود علی انفسہم تقریباً الی الشرع و حمل واشفاقاً علی الناس۔ فهو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس
وجابر وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۲ م ۱۳ م ترتب
۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲۔ آیت مذکورہ میں لفظ " ماعون " سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون
اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت
ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ مجبور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن

(۸ ص ۸۲۶ بحوالہ المنہجی) ۱۲ مرتب

۷۔ و كذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم و النمل و المؤمنون و الاعراف و حم السجدة و لقمان، و جميع هذه السور مکیة و لكن الزکوٰۃ فی
مکہ کانت مطلقۃ من النصاب و غیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ " المؤمنون " تم جاء تحدید النصاب
و الجباية من طریق الحكومة بالمدينة ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۳ ط ۱۲، لیس المراد من الصدقة المقررة المفروضة فی الزکوٰۃ۔ کزانی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۲ م

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سہ ماہی میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امامنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فبصدقة الفطر فلم يأمرنا ولده نيهنا ونحن فعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقة الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقة الفطر کا تعلق صیام رمضان ہی سے ہے (لہذا سہ ماہی میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سہ ماہی میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؒ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”أشهدك يا أمي أن الله أمرنا أن تأخذ هذا الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؒ میں مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سہ ماہی سے پہلے ہو چکا تھا لہذا دلائل سے یہی ثابت

۱۔ اشارہ الیہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضۃ“۔ فتح الباری (۳ ج ص ۲۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الزکوٰۃ، باب فرض صدقة الفطر قبل نزول الزكاة ۱۲

۴۔ (ص ۱۴۱) باب صدقة الفطر ۱۲

۵۔ غالباً یہ مستند حاکم کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا الفجر“

۶۔ كما نقل في ”الفتح“ (۳ ج ص ۲۱) ۱۲

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القراءة والعرض علی المحدث ۱۲

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سہ ماہی مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سہ ماہی مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنہ ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؒ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں مزید تحقیق) باب ما جاء اذا ادیت الزكاة فقد قضیت ما علیک کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیرؒ جزیریؒ کے مذکورہ دعوے کی تردید

نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت مسلمہ کے بعد اور شہ سے پہلے ہوتی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات
 شیخینؓ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری
 سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت
 عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات و درواز
 تک پہنچ گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو
 لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی یعنی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین
 کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ غنمی مقامات کی بھی حیثیت مجسروح ہوگی
 جس سے غنم پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی
 زکوٰۃ وصول کرتے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو بکر جصاصؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور
 علامہ کاسانیؒ نے ”تبائع“ میں بیان مندرج ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال
 نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ مندرجہ دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ
 کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں
 مقرر مندرج ہو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یمسّر“

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۷ و ۳۸۸) کتاب الزکاۃ ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ زکوٰۃ وصول کرنے میں مذکورہ مندرجہ تاحی ہوتی ہے اور ہر مال کتاب
 کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی لینی پڑتی ہے ۳۔ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل دما بیان منہ المطالبینہ دارالوجہ فی السوائم والاموال الظاہرۃ ۱۲
 ۵۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں
 اور نجی مقامات کی تلاشی لینی نہیں پڑتی تھی ۱۳

علی العاشر " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھسروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہ اکرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہ اکرام مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مروی ہے "دکان

لہ دیکھئے "دراج المناہج" (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر الماخوذ مما یربہ التاجر علی العاشر۔ نیز دیکھئے "ہدایہ" (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فین یر علی العاشر "مرتب

۱۱ چنانچہ صاحب ہدایہ مشرطہ ہیں "ومن علی ما شر بہ ما یربم واخبرہ ان لہ فی منزل ما یربم اخری قد مال علیہ المحول لم یرک الہی مر بہ العلقۃ دما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب فین یر علی العاشر)

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپے وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوستیدہ نجی مقامات پر بالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاق تفصیل فی المتن ۱۲ مرتب

۱۳ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاة، الزکاة فی العین من الذہب والورق ۱۴ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً
اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نفوذ کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ”عن عائشة بنت قدامة عن ايها انه قال كنت اذ اجث عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع الي عطائي“

لہ ج ۳ ص ۱۸۴ ، ما قالوا في العطار اذا اخذ ، عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر بن عبد الله بن الارقم فاذا خرج العطار جرح عمر اموال التجارة فحب عاجلها وآجلها ثم ياخذ الزكاة من الشاهد والغائب ۱۲ مرتب

مذ (ص ۲۷۲) الزكاة في العيين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷) رقم ۴۰۹۹ باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه الحول ۱۲ مرتب

سہ استاذ محترم دام اقبالہم ”المبلاغ“ جلد ۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۳۸۷ھ ذکر و فکر ”بینکوں اور مالی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ“ میں لکھتے ہیں کہ ”بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں“ اھ — لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳) الزكاة في العيين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی یہی عمل مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعود بنک عطیاء تہم من کل الفخسة وعشرین“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطى الرجل عطاءة او عمالته اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نفوذ پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

بینکوں اور دوسرے مالی اداروں کی رقوم پر ایک اشکال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب کوئی شخص

ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھوا تا ہے تو شرفاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیاتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادا نہیں رہتا بینک کا وٹنس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۳، ماقالوا فی العطاء اذا اخذ ۱۲ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) علی بن یحییٰ عن محمد قال: رأیت الامراء اذا اعطوا العطاء زکوٰۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۸۷ رقم ۳۳۵) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الخ ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبدالعزیز ان کان یرکب العطاء والجايزة“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵) ماقالوا فی العطاء اذا اخذ ۱۲ م

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”السبلاغ“ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۱ھ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے ”السبلاغ“ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۱ھ (ص ۱۳ و ۱۴) بطریقہ اور شمارہ شوال سنہ ۱۴۱۱ھ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔
لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی ذمیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی
غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے۔ اس صورت میں اگر فصال ببال اس
سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت
عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے
محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے یہ
آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ
وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا
مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ التَّشْدِيدِ

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس
فی ظل الکعبۃ قال: نہ انی مقبلاً فقال: ہذا الاخر من و رب الکعبۃ
یوم القیمۃ. قال: فقلت مانی؟ لعلہ انزل فی شیء قال: قلت من ہم؟
فذاک الی وافی.

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (ہذا الاخر من) (۱) م
حضرت ابو ذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تا کہین زکوٰۃ کے احوال منکشف
ہو چکے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ جھگڑ کر رہا ہو۔ حضرت ابو ذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید
مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بایسے میں کوئی وحی نازل
ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من ہم؟ فذاک الی وافی؟
یعنی ”اخر من“ سے کون سے لوگ مراد ہیں؟

۱۔ ملاحظہ ہو مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۹۸ و ۹۹) باب لا زکوٰۃ الا فی النقص۔ (رقم مشنہ ۵۸۴)

۲۔ التکوٰۃ الدرر (ج ۱ ص ۲۲۱) ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هَذَا الْأَكْثَرُونَ، يعني زیادہ مال رکھنے والے،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں۔

”إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا فَحُثِيَ بَيْنَ يَدَيْهِ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ؟“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ ہر اس خسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَمُوتُ رَجُلٌ فَيَدْعُ ابْنًا أَوْ بَقَرًا لَمْ يُؤَدِّ
زَكَاتَهَا إِلَّا جَاءَ تَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْظَمَ مَا كَانَتْ وَاسْمُهُ تَطَوُّعًا بِأَخْفَاهَا
وَتَنْطَلَعُ بِقَرْنِهَا كُلَّمَا نَفَعَتْ أَخْرَاهَا عَادَتْ عَلَيْهِ أَوْ لَا هَا حَتَّى يَقْضَى بَيْنَ النَّاسِ

عن الفخاخ بن مناجد قال: الْأَكْثَرُونَ أَمْحَابُ عَشْرَةِ آلَافٍ . . .
فما لك كما ذكره قول قاري قرآن من متعلق به، کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”مَنْ قَرَأَ الْفَاتِيَةَ
كُتِبَ مِنَ الْمَكْتُوبِينَ الْمُقْطَرِينَ“ اور بخیرین مقطرین کی تفسیر ”امحباب عشرۃ آلاف دھم“
کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے امحباب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرین“ کی تفسیر بھی ”امحباب عشرۃ آلاف دھم“ سے
کر دی۔ فایس الترمذی هَذَا التَّضْيِيعُ بِالْمُنَاسِبَةِ ضَعِيفَةٌ . اور صحیح وہی ہے کہ ”الْأَكْثَرُونَ“
یہ امحباب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرۃ آلاف دھم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ مجمع خف، اونیٹ، اور شریعہ کی ناپ ۳۴ م

۲۔ ان (ض) بیل و فیروہ کاسینکوں سے مارنا ۳۴ م

۳۔ تَفْرِاشُ، نیست و نابود ہونا ۱۲ م

۴۔ معارف اسنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے الکوکب البدی (ج ۱ ص ۲۳۲) و معارف اسنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۶۔ کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) و الکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالہما ان شئت ۱۲ م

اور بڑی نے اسی پر جزم کیا ہوا وہ "خافضین" نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح ہے کہ جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت سلسلہ میں ہوئی۔

قال: فبالذی أرسلک اللہ اُمّدت بهذا؟ قال: نعم، فقال والذی بعثک بالحق لا اذع متھن شیئاً ولا اجاوزھن، ثم وثب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنة؟ یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن، وا تب (مؤکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن مؤکد کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟ اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکد نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ "لا اذعھن" سے مراد ہے "لا اذعھن مع اداء السنن من غیر تعین فی الصفۃ والہیئۃ" لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں "والذی اگر ملک بالحق لا اقطع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئاً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اطلعہ ان صدق او (قال) دخل الجنة ان صدق؟"۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔ پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب نے سنن یا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سی

نہ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳ تا ۱۶۶) ۱۲م

ج ۲ (۲۵۳) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۳م

ج ۲ ابن عربی ہاکی نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھے کہ اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رو تب وغیرہ اس کے لئے اسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارفۃ الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۱۰)۔ قائل۔ ۳ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ہے ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق
فها تو صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم وليس لي في تسعين ومائة شيء
” نپاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم ؛ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب
دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے
ابنہ حضرت مولانا عبدالحی کھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس
تولے ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ کھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی
قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک ٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں
کے مساوی مقرر دیا ہے ۔

لے چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الاسلام ،
(ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فدخل فيه
باقی المفروضات بل المسدوبات ۱۵ ، اور علامہ مہینؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلا رحمی کا بھی ذکر ہے
اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

تھے خلیل اور دقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

تھے اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم ہر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب
ہیں ، پھر دوسرے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دوسرے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں
تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ
واجب ہوتی ہے اور دوسواں تیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں
بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں
حصہ واجب ہوگا اور قوی صاحبین کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن ” (ج ۵ ص ۱۶۰ و ۱۶۱) ۱۳ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنؤی اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصاب زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقادیل فی اہم الموازین و المسکاتیل“ میں جمہور کے قول کو راجع قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنؤی سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ایک درم متردم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے، علامہ لکھنؤی نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے جو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتنی کے برابر پا کر آگے حساب لگاتے اور بیس غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اودنی میں اتنا خیف مشرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اودنی ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجد فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد مزارفوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جمہور کی تحقیق ہی مفتی یہ اود راجع ہے۔ واللہ اعلم۔“

۱۔ جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلانیز ”جواہر الفقہ“ (۱۶ ص ۲۵ تا ۲۶) کا جزو بنکر بھی مشائخ ہو چکا ہے ۱۳

۲۔ حالانکہ نفس الامر میں ایک رتنی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۳

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن ہر مثقال کو مقدار میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنؤی کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتنی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجع ہو تفصیل کے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ یعنی عنہ

بَاب مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم یخججه الی عمالہ حتی قبض فقرہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابو بکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاة ۛ فی عشرین شاتان و فی خمس عشر ثلاثین شیاء و فی عشرين اربع شیاء و فی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ، فاذا زادت فیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت فیہا حقة الی ستین فاذا زادت فیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت فیہا ابنت لبون الی تسعین فاذا زادت فیہا حقتان الی عشرين ومائة ۛ ۛ اذنوں کی زکوۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا اللہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حجے واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض مستحکم ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور بیس سے ان کے نزدیک حساب

امام شافعیؒ کا مسلک

لہ الضان یتمی بذات الوبر والمیزبات الشعر، والشاة والغنم اعم منها، ذلکا کان اوانتی . والکیش للذکر من الضان و النعجة للاثی منه، والنعس للذکر من المعز، والضرّة لانشاء ۛ ۛ مرتب

لہ بنت المخاض من النوق ہی اتی تم علیہا حول ودخلت فی الثانیة . ووجه تسمیة بنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب

لہ ہی اتی تمت لها ستان ودخلت فی الثالثة . ووجه تسمیة ان امہا اجعت ذات لبن لافرض معارف (ج ۵ ص ۱۷۴) ۛ ۛ مرتب

لہ ہی اتی الی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعة . والحقہ سمیت بہا لاستحقاقہا ان تکرک بعرق النمل معارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۛ ۛ مرتب

لہ فی اصل اللفظ للفتی من السیوان والانسان ومن النوق : اتی طخت فی الخامسة . وسمیت بہا لانہا تجزع انسان البین ای تقلعہا ۔ والمراد فی الکل انٹی نانہا اتی تجب فی الزکوۃ ويجوز الذکر تعویب . کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ ۛ مرتب

لہ اتفق الآتة الاربعة علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . المعارف (ج ۵ ص ۱۷۴) ۛ ۛ مرتب

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک تئیس

تک دو حجت واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حجت اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حجت اور ایک بنتِ محض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حجت واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنتِ لبون نہیں آتی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حجت اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچھتر پر تین حجت اور ایک بنتِ محض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حجت ایک بنتِ لبون پھر دو سو پر چار حجت ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

لہ و ذنب ابی حنیفہ ہو مذہب ائمہ ابیہ والیہ مذہب مغان الثوری والنخعی والی الحراق و ہوقول ابن مسعود و ذکر السقا قس : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ و کفہ غیر مشہور عنہ کافى السدة و قول ابی حنیفہ روایہ عن ابیہ کہما ذکرہ الزلیحی فی نصب الرایۃ۔ واللہ اعلم۔ اھ کنزانی معارف النبوری (ج ۵ ص ۵۷۴ تا ۵۷۵) ۱۷ مرتب ۱۷۷۵ء
۱۷ سنہ میں جب میں کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھو کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور وصیتیں تھیں امور سے متعلق ہدایات درج تھیں، حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہریؒ نے یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات سند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھیے ”کتاب حدیث عبد رسالت وعہد صحابہ میں“ (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد جلد اول جز ۲ ص ۲۷۷ اور ”الوثائق السیاسیہ“ (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۷۷۷ و ۷۷۸) کتاب الحدود والایات والتغیص الحیر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصاص ۱۷ مرتب عنی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”أنھا إذا بلغت تسعين ففيها حقتان إلى ان تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد إلى أول فريضة الأبل“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خسیات پر ملا ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر ملا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؒ والی روایت پر خضیب بن نامح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خضیب میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو ”ابوبکر محمد ثنا الوعمر الضمیر حد ثنا حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خضیب کا واسطہ نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں غلط ہو گئے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ سلم کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تقریر مضمر نہیں اور جب تک آخر عمر میں غلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ تین آٹھ لیکھن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۳۸ و ۳۳۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الأبل السائمة ۱۲ مرتب عنہ
۲۔ الخضیب بن نامح الحارثی البصری، صدوق یحییٰ، من السبعة، مات سنة ثمان وقيل سبع واثنتين - سی۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البهوتي: فان الخضيب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن - العارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۳۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الأبل السائمة ۱۲ م

۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری ابوسلمة، ثقة عابد اثبت الناس فی ثابت وتغير حفظه بآخرو من كبار الثقات (الطبقة الوسطی من اتباع التابعین، مات سنة سبع وستين) اخرج رواياته "خت" ای البخاری تعلیقاً۔ "م"

ای سلم۔ "ع" ای اصحاب السنن الاربعہ (تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۴۷) ۱۲ مرتب عنہ

۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۵۷) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن سلم المصری، اور ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صالح الشعمی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۳۷) نیز دیکھئے ترجمہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحیري

(ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۸۳) ۱۲ مرتب عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے رواۃ کی روایات مقبول ہیں تاہم
یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے
تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہونا اور
روایت کو محافظہ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات بار دہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل
استدلال ہے۔

طحاوی اور معنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

ابو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں: قال: سمعت ابا يقول: ضاع كتاب حماد بن سلمة، فكان يحرقهم
عن حفظه فبذره ثقتة: نیز امام احمد بن حنبل نے نقل کرتے ہیں: قال: قال حماد بن سلمة: استعاضني
حجاج الاحول كتاب قيس فذهب الي مكة فقال: ضاع بسنن كبري يوتي (ج ۴ ص ۹۴ و ۹۵) قيل باب تفسير
اسنان الابل، كتاب الزكوة ۱۲ مرتب

ابو قال الحافظ: وروى كتاب النبي صلى الله عليه وسلم لعرو بن حزم مشهور، قد روه مالك والشافعي عنه، وقد روى الحديث
بالكتاب المذكور جماعة من الأئمة، لا من حيث الاسناد، بل من حيث الشبهة۔ فقال الشافعي في رسالته: لم يقبلوا هذا الحديث
حتى ثبت عندكم ان الكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ وقال ابن عبد البر: هذا كتاب مشهور عند اهل السير، معروف بآذيه
عند اهل العلم معرفة يستغنى بشرتها عن الاسناد، لانه اشبه التواتر في مجيئه لتلقى الناس له بالقبول والاعتراف، قال: وروى
شهرته ما روى ابن وهب عن مالك عن الليث بن سعد عن كوفي بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال: وروى كتاب عندنا
يذكرون ان الكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ وقال العيني: هذا حديث ثابت محفوظ الا ان نرى ان الكتاب غير مسوع عن
فوق الزهري۔ وقال يعقوب بن خفيان: لا اعلم في جميع الكتب المنقولة كتابا صحيح من كتاب عرو بن حزم، فان ائمة
رسول الله صلى الله عليه وسلم والابن معين بن حبان والبيهقي وابن رجب وغيرهم قد ثبتوا من حديثه ما لا يحصى
الزهري له الكتاب بالعمامة، ثم ساق ذلك بسنده اليها۔ كذا في التلخيص المجيب (ج ۴ ص ۱۰) وروى تحت رقم ۳۸۵
كتاب الخراج۔ باب ما يجب به العمامة ۱۲ مرتب غفر الله عنه

كلمة عن خفيان عن ابي عبيد وزيد بن ابي عمير عن عبد الله بن مسعود انه قال في فائض الابل: اياك حاشية روي محمد بن

علی کے آثار مروی ہیں جن میں نصاب کی تفصیل مسکب احناف کے عین مطابق مذکور ہے یہ آثار موقوفہ

نیزاد علی تسعین ففیہ احسان الی عشرین ومانہ فاذا بلغت العشرين ومانہ استقبلت الغریبة بالنعیم فی کل نفس شاة ، فاذا بلغت حساً وعشرین ففراکض الابل ، فاذا کثرت الابل ففی کل خمین حقة ۔
 شرح معانی الآثار (۲ ج ص ۳۴۹) کتاب الزیادات ، باب الزکوۃ فی الابل السائمة ۔

اس اثر کا حاصل یہ ہے کہ ایک سو تیس پر دو حصے واجب ہوں گے اس کے بعد اضافہ ہونے پر ہر پانچ پر ایک بکری کا اضافہ ہوگا لہذا ایک سو پچیس پر دو حصے ایک بکری ، ایک سو تیس پر دو حصے دو بکری ، ایک سو پچیس پر دو حصے تین بکری اور ایک سو چالیس پر دو حصے چار بکریاں واجب ہوں گی ۔ پھر جب ایک سو بیس پر پچیس زاد ہو جائے یعنی عدد ایک سو پچیس تک پہنچ جائے اس وقت اونٹوں کا حساب شروع ہوگا اور دو حصے اور ایک بنت خاص واجب ہوں گے پھر مزید اضافہ ہونے پر خمینات کا حساب شروع ہوگا اور ایک سو پچاس (جو تین خمینات پر متل ہو) پر تین حصے واجب ہوں گے اور آئندہ استیناف کامل ہونے کے بعد ہر پچاس پر ایک حصہ کا اضافہ ہوتا چلا جائیگا ۔
 حافظ زینی فرماتے ہیں کہ امام سیوطی نے ابن مسعود کی روایت پر تین اعتراض کئے ہیں :

(۱) یہ روایت موقوف ہے ۔

(۲) اس کو روایت کرنے والے دو راوی ابو عبیدہ و زیاد اور ابن مسعود کے درمیان انقطاع ہے ۔

(۳) وخصیف غیر محقق ہے ۔ نصب الراية (۲ ج ص ۳۴۵) باب مدقة السوائم فصل فی الابل

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک روایت کے موقوف ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں متن میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غیر ورک بالقیاس امور میں روایت موقوفہ مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے ۔ اور اگلے دو اعتراض کا جواب علامہ نورانی نے اس طرح دیا ہے ۔

وخصیف وثقه ابن معین والوزرعة وغيرهما ۔ کما فی المیزان ، واثبت بعضهم سماع ابی عبیدہ عن ابيہ (ابن مسعود) ، وبأن سبعة بتمتہ ، فالاسناد حسن ان لم یکن محیاً ۔ معارف السنن (۵ ج ص ۱۷۹)

نیز ابراہیم نخعی کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ”اذا زادت الابل علی عشرین ومانہ ردت الی اول الغرض“۔

شرح معانی الآثار (۲ ج ص ۳۴۹) باب الزکوۃ فی الابل السائمة ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

————— حاشیہ صفحہ ۴۱۳ —————

لہ سفیان عن ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علی قال : اذا زادت علی عشرین ومانہ يستقبل بها الغریبة ۔
 اخرجه ابو عبیدہ فی کتاب الاموال ص ۳۶۳ (کذا نقل فی ”بغیۃ اللامع فی تخریج الزیاتی“ ص ۲۰۳) ۱۳ مرتب

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر بشرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مددک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ مصمبین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علیؓ صاحبہ الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قرابت (نیام) میں رہتا تھا اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دو سکر امویہ کے

واہن ابی شیبہ فی مصنف (۲ ج ص ۱۲۵) من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة (والسبقي في سننه البخري ۲ ج ص ۹۲) کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر رواۃ عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ بخلاف ماضی الخ (۱) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ۔
یہ اثر بھی غیر مددک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام سبقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة فتی کل حسین حقة وفی کل اربعین بنت لبون"۔ سبقی (۲ ج ص ۹۲) باب ذکر رواۃ عاصم بن ضمرۃ الخ (۱)

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے۔ اس کے علاوہ صفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (۲ ج ص ۴۹۸) باب صدقۃ السواکم (۱) مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

لے اس صحیفہ سے متعلق تفصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابہ العلم ص ۲۱ - (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب فکاک الاسیر (ص ۴۲۸) - (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من ورع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاء الخ (ص ۴۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحداً یسعی بہا اذ نام (ص ۱۲۵) - (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم فتر
- لے کما فی صحیح البخاری "وعلیہ صلی اللہ علیہ وسلم" معلقہ (۲ ج ص ۱۰۸۴) باب ما یزعم من التفرق والتنازع والخلو فی الدیخ والربو
- کتاب الاعقام - وفی اصح مسلم "ومحیۃ معلقہ فی قرابۃ بنہ" (۲ ج ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ وما فیہا
- صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالمرکۃ الخ (۱) مرتب
- لے مثلاً ذمۃ، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، ولایہ، معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیل۔
- ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتابت حدیث" (ص ۱۷۹) مرتب

علاوہ اسناد الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔

جس تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ ”فی کل خمسين حقة“ حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، البتہ ”فی کل اربعين ابنۃ لبون“ کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”فی کل اربعين“ سے مراد چھتیس سے سیکڑ انچاس تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ کسور کو لکھ کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل یہ چھتیس سے انچاس تک بنت لبون واجبہ تی ہو، اس توجیہ

لے کافی بخاری ”نشرہا رای فتح العقیقۃ“ فاذا فیہا اسناد الابل ۰ (ج ۲ ص ۱۰۸۴) کتاب الاعتقاد، باب ما یکرہ من التعلق والتنازع الخ۔ وفي الصحیح مسلم ”فیہا اسناد الابل (ج ۱ ص ۴۲۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ المنورۃ (ج ۲ ص ۱۵۰) وقال (الحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰، فیہا (أبی فی حقیقۃ علی) بیان المعارف۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) مزید ملاحظہ فرمائیے بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما یکرہ من غزاة البقی علی اللہ علیہ السلام ۰ اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر جو کہ تین غمینات پر مشتمل ہے، حنفیہ کے نزدیک تین حقتہ واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر (جو چار غمینات پر مشتمل ہے) چار حقتہ واجب ہوتے ہیں، علی ہذا القیاس ہر ایک غمین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقتہ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ”فی کل خمسين حقة“ حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۰ مرتب علی غنہ

۰ لیکن اس توجیہ پر یہ الجہنم بھی باقی رہتی ہے کہ ”فی کل اربعين ابنۃ لبون“ ایک سو بیس تک کی زکوٰۃ بیان کرتے کے متعلق بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استیناف ناقص ہوتا ہے جو کہ بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس کے بعد والے استیناف کامل میں تو جاری ہو سکتی ہے لیکن ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہو سکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو اس ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں ”فی کل اربعين ابنۃ لبون“ کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، یہاں وہ جو کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر

کے بعد ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ کا جملہ بھی مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع میں الروایات کھیلے ایسا کرنا ضروری ہے۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فیذا کم انت إحدى وعشرين ومائة ففیها ثلاث بنات لبون حتی تسبلغ تسعا وعشرين ومائة فیذا کم انت ثلاثین ومائة ففیها بنتا لبون وحیقة حتی تسبلغ تسعا وثلاثین ومائة الخ“ لہذا ابو داؤد کی روایت ترمذی کی روایت کھیلے مفہیم سمجھ جائے گی۔ اس کا جواب یہ کہ یہ تفسیر راوی کا اور اناج ہے جو حجت نہیں۔ واللہ اعلم

لے (ج ۲۳۰، ۱۲۳) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲ م

لے قال شیخ (الافز) وکنی قول ان الزیادۃ درجہ من اللوی فانہ لو کان ہذا متن کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلیت لم یعتن بہ البخاری والترمذی ولم یرویہ تما ما ۛ و یؤید ذلک انہ لما رواہ الدارقطنی فی ”مسندہ“ بیہنا التفصیل، فقال فی اولہ: و ہذا کتاب تفسیر بالایوخذ فی شئی من الابل الصدقۃ حتی یمیل غس ذورہ الا ان ذکر فیہ مثل ما فی حدیث ابی داؤد من الزیادۃ، فلا بد ان یقال: انہ من ادراج الراوی ولا حجت فی شذوہ وراجح لمزمع التفصیل معارف السن (ج ۵ ص ۱۸۲، ۱۸۳) ۱۲ مرتب عنہ

لے قال شیخ البیہقی: ثم بعدہذا یبحث ولفظ ان کلام من المورثین (الاولی: الاستیناف الی الاول بعد المائۃ والعشرون کما ہو مذہب ابی حنیفہ واصحابہ والثوری وکانہ العراقیین۔ والثانیۃ عدم الاستیناف کما ہو مذہب الائمۃ الثلاثۃ تتأوی بہا الغریبۃ وکل ترتیب سابق جائز) والمرحومینہا کما اختارہ الحافظ ابن جریر الطبری حیث قال: و یختار من الاستیناف وعدمہ لورود الاخبار بہا ۛ ذکر النطابی فی ”المعالم“ وانووی فی ”شرح المہذب“ والبدیعینی فی ”العبدۃ“ ولابی بکر الرازی فی ”احکام القرآن“ ولفظ الرلی فی ”البتیین“ کلام متین فی ترجیح ما اختارہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ فراجعہا۔ فمن شراخزہا قال العراقیون ومن شراخزہا اختارہ البخاریون فقطع القول بان کلام من الترمیین ثابت من عبد النبوة۔ وجرى بکل التعامل فی عبدہم الخلفاء الاربعۃ، وتعامل المسلمون فیما بعد۔ فلا مسارغ لا یحار من القولین۔ فمن اعجب قول بحر العلوم فی ”رسائل الارکان“ (ص ۱۱۱) ان الکاتب ہو قول الشافعی واحد، وان جمہم اقوی من حجتہ الخفیفۃ الخ۔ قال شیخ: ان ما مذہب الیہ ابو حنیفہ لا شک فی متواتر من عبدہم الخلفاء اربعۃ، وای توارث لکون اقوی من شئی جرى به تعامل علی رضی اللہ عنہ فی عبدہم الخلفاء اربعۃ متواتر۔

ولا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة " اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے ۔

۱۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؟ یا مالک کے حق میں ؟ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کہلئے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ فقہہ یعنی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور حطائیؒ امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے ۔ یعنی (ج ۹ ص ۹) اور مراقۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۴ ص ۱۴۵ ، باب ما یجب فی الزکوۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کہلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (لکھا فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (لکھا نقل فی عارضة الا حوذی ج ۳ ص ۱۱۰) وغیرہن کتب الخفیۃ ان انہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو " جمع " اور " تفریق " کی کیا صورتیں ہونگی اس کی نوہم مثالیں آگے متن میں آ رہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو " جمع بین متفرق " کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں بجا شمار کر کے چار بیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین مجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ (راجع لتفصیل عمدۃ اعتباری ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قولہ : " مخافة الصدقة " یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں لکھی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نیکلگی " مخافة قلة الصدقة " یا " مخافة ان لا تحب الصدقة " یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ ۳۱۸)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اشترک ۱۰۰۰۰ یوں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا۔ یہ انہی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو "خلطۃ المشیوع" کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا ہار ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، یہ وہاں چڑا گاہ، دودھ دہنے والا اور بیاتھنے والا (راعی، مرغی، غالب اور محل) اس صورت کو خلطۃ الجوار کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "عقائد کثرۃ الصدقۃ" یا "عقائد وجوب الصدقۃ" یعنی مانع کو کثرت صدقہ کے ذریعے باوجود صدقہ کے ذریعے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۳) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عقائد عندہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

لہ الخلطۃ بالضم الاشتراک وبالکسر اعتراف کما فی لسان العرب، والصحیح بہنبا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۵) واضح رہے کہ "خلطۃ المشیوع" کو "خلطۃ الاشتراک" اور "خلطۃ الاعیان" بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب ۱۳ "خلطۃ الجوار" کو "خلطۃ الاوصاف" بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

(۱) المسرح (المرعى یعنی چراگاہ، وقیل طریقہ الی المرعى، وقیل الموضع الذی یجتمع فیہ لتسريح)

”خلطۃ الشیوع“ کا، چنانچہ ”خلطۃ الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب امر ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ وادعی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“

(۲) المراج (مولتیوں کے رہنے کی جگہ، بارہ) (۳) المصحب (الانار الذی یجلب فیہ اللبن۔ ولا یفطر خلط اللبن، وقال ابواسحاق امروزی بشرط یجلب احدہما فاقی اللبن لا آخر، قال صاحب البیان: ہوامج الوجه الثلاثہ وفی وجہ بشرط ان یجلب معاً و یخلط اللبن ثم یقسمانہ) (۴) المشرّب (کالبئر والنہر والنحو والعیون، او کانت المیاء محتفہ بحیث لا تنقص غنم احدہما بشئ) (۵) النمل (الذکر من الیمون) (۶) المرائی۔
ومثلہ مذہب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضہا و جمیعہا حتی قال بعض اصحابہ باسقاط المرائی والمرائی فقط۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطۃ الجوار کی تاثیر کیسے نوخر میں مقرر کی ہیں ”الا شافعی المرائی“ (اگر یہ لفظ مرئی بالالف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرائی مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ ”مرئی“ بروزن ”مرئی“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چراگاہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) والمشرّب وادّاح وافتلّ والرائی والمشرّب والمخلّب والمخلّب الکلب۔
علامہ نوویؒ نے مشرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطۃ“ اس طرح یہ کل شرط شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نوویؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے:

مراعہ ومرعی ثم ادّاح ومخلّب ۛ وکلب وفحل ثم حوض فحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیمسح

ثم ہذہ شروط محققة بخلطۃ الجوار ولتاثر نفس اشترک فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال مشترک لعمایہ، ومعنی حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱) باب ما کان من غلیعین فانہما یراجعان بینہما بالسویۃ (اور مدارق)

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اتنی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشبوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يَجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک لٹو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس شخص کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يُفَرِّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بابی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشبوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشبوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اتنی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ یکساں و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاویہ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِيهَا شَيْءٌ"۔ نیز ابو داؤد ہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبرؓ کا وہ مکتوب مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ سَائِمَةَ الرَّحْلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ ان دونوں احادیث میں اتالیس بکریوں

۱ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۳ م

۲ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۳ م

۳ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۳ م

پر زکوٰۃ کی مطلق نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفرادی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان
 مختصر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی۔
 حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی
 نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الخ“ کا تعلق ہے
 حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال
 کو جمع کرے، اور نہ کچھ اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب
 پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔ بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی“ گویا حنفیہ کے نزدیک
 تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة
 الصدقة، فبات ذلك لا یؤثر فی تغییر الزکوٰۃ“

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ”معارف السنن“ میں
 جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشبوع معتبر ہے،
 خلطۃ الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہ نے حنفیہ کا اختلاف صرف خلطۃ الجوار میں ہے، خلطۃ الشبوع
 نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطاءؒ اور حضرت طاہرؒ کا ہو۔
 کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشبوع کا اعتبار ہے۔ اور
 نہ خلطۃ الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ، مثلاً شامی اور برائع المنافع میں موجود
 ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی،
 مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی تصریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشبوع بھی
 معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بخاری صاحب اقدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں
 ”بحث و تنبیہ“ کے زیر عنوان خود اپنی سابلہ بحث کے برخلاف یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۳ تا ۱۸۹) م

۲۔ مصور عندنا فی ذیل ”المختصر“ للہندی (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ اسائمتہ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰۃ المال ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۲۹) فصل ۱۰۹ نصایب الغنم فی قل من لعن زکوٰۃ ۱۲ م ۵۵ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۹۲) م

کی تحقیق کے بعد یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ اشیوع اور خلطۃ الجوار دووں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور ترویج کی سادگی بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر "معارف الحسن" کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

"وَمَا كَانَ مِنْ حَلِيطَيْنِ فَيَا قَعْمَا يَتَرَا جَعَابَ بِالسَّوِيَّةِ" اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ اشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جبے و آدمیوں کی متمیز المملک اتنی بکریوں سے مصدق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مصدق نے لے لی ہے، اسی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ اشیوع کی صورت میں ان کے نزدیک "تراجم" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مصدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجم" کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ اشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے سادگی ہیں تو تراجم صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ۱۵ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجم کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک کہ تراجم کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ اشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حقیقہ کے نزدیک "تراجم" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حقیقہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعہ پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یا شریک مال سے کرے۔ علامہ کاسانی نے بتائے الصانع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث (۱/۲) زید کے ہوں اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۹ ۱/۲ بکریوں کے برابر اور نصاب کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو مترغاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اتنی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو میں بکریاں اثلاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حقیقہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے۔ کیونکہ زید کا حصہ اٹنی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اٹنی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) حُرز واجب تھی، اور عقرہ کی ملکیت سے سرب و نہائی عقرہ نکلی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) عقرہ واجب تھی۔ لہذا عقرہ ایک تہائی عقرہ کی قیمت زکوٰۃ کو ادا کرے گا۔

خلطہ اشبوع کی صورت میں ”تراویح“ کی شکلیں صرف حنفیہ کی مسئلہ پر درست ہو سکتی ہیں۔ لیکن جو حضرات خلطہ اشبوع کی صورت میں عقرہ زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، ان کے مسئلہ پر شکوک میں کوئی ”تراویح“ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
فان فہم فان هذا المقام من مزال الافصاح، واللہ سبحانہ اعلم

مکینہ پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم رے زمانے کی مشترک سرائے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں ”شرکت“ کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے ”مکینہ“ کہتے ہیں۔ پہلے ”شرکت“ محدود پیمانے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یا اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمائے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ شورویے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ بیسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں ”اَسْهُم“ اور انگریزی میں ”شئیرز“ کہتے ہیں)، اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

اے مثلاً اگر وہ بیرونی کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زکوٰۃ کے حصے کے ہوں گے اور بیس عقرہ کے، پھر جو بیرونی کی جانب سے پوری ایک عقرہ زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زکوٰۃ کے حصے کے مالکین کے۔ لہذا زکوٰۃ دس روپے عقرہ سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو ہبا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فسرور پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصس بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصصوں پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصصوں کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ حلاۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی میدان پر حنفیہ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“ کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف ان کے انفرادی حصصوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصصوں پر زکوٰۃ نہ ہوگی پھر چونکہ ”کمپنی“ کا سرٹیفیکٹ اصل پورے کاروبار کے مشارع حصے سے عبارت ہے اس لئے اس میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی ، اور کچھ حصہ نقد رقم ، مال تجارت ، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابلِ زکوٰۃ ہیں ۔ اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے ، بلکہ اس مشیر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ۔ لہذا اصلاً ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے ؟ اور اسی تناسب سے اپنے مشیر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ۔ مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۵۷ فیصد ہیں ، اور حصہ سوریے کا ہے ، تو ہر حصے کے صرف پچتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے ، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے ۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی ، یا بازاری قیمت ؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی معمولی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے ۔ یہی کاروبار میں نفع زیادہ ہونا یا تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے ، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے ، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوبِ زکوٰۃ کے دن بازار میں ملے ہوئی ہو ۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ مثلاً اگر سو روپے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا چمک رہا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا ، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے شہانہ تجارت شریف میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو ، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی ، نہ کہ ایک ہزار روپے پر ۔

مقرر کے بعض علماء مثلاً ابو زہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے ، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے ، اس لئے یہ حصص بذاتِ خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں ، اور حصص احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلہ کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے ۔ یہ بات قابلِ غور ہے ، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو ، ورنہ نہیں ۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی ، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں ، بلکہ کمپنی پر بحیثیتِ کمپنی واجب ہوگی ، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غفلۃ اشیاء“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے ، اسی طرح نقد و اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصّہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکاء میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں غلطہ اشیور معتبر نہیں ہوتا، لہذا اگر کمپنی کے حصّہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصّہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو خفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکاء مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصّہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "خلطہ اشیور" کی صورت میں اگر شرکاء کا انفرادی حصّہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، البتہ لکھنے کے نزدیک چونکہ خلطہ اشیور کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصّہ نصاب تک پہنچتا ہو (لکھنی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصّہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصّہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقریباً ایک شخص کے حکم میں ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصّہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصّہ دار پاس کے حصّے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملہ میں "شخصی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱ (ج ۵ ص ۴۰۹) ۲

۳ (ج ۵ ص ۴۰۷) ۴

۵ اشقی: رہائی ہوئی بات، اس کی جمع ثقیۃ آتی ہے ۴

و در مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنفس حدیث ممنوع ہے، اس لئے ثقیفہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمینی پر دیا ہوگی تو اسی سال کمینی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمینی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرحوم والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقْرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تُبَاعُ أَوْ تَبِيعَةُ وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةٌ ۝

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس باتفاق ہے کہ بقر اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس بات سے میں تین روایات ہیں۔ پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ ارباع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے دھکذا۔ وھذا روایۃ الاصل۔ اور امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے۔

۱۔ بخاری میں طلحہ بن عبد اللہ کی روایت میں حضرت صفوان بن ثعلبہ کے بارے میں مروی ہے "و ذکر لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ، قال ہل علی غیرا؟ قال: لا الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲)، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۳، ۲۔ ہوالزی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفانا ودخل فی الثالثۃ، وسی بذلک لا یتبع امرہ۔

بری الساری (ص ۹۰) بزیاۃ من المرتب ۱۲

۳۔ ولد البقر الذی دخل فی الثالثۃ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب الزمرتب ۳

پھر پیاس پر رُبح مسنہ یا نکت تبیع کا اضافہ ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔

پھر ظاہر ہے کہ نزدیک بقرہ گریپاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر پیاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقرہ کا نسب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور بیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ ہیں ایک تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين بقرّة تبعيّة أو تبعيّة ومن كل أربعين مسنة " ومن كل حالمة ديناراً " ومن كل حالمة ديناراً كما مطلب یہ ہے کہ ہر بائغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ وصول کیا جائے۔

جزیرہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیرہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر لگائی

ہے ان تمام کی تفصیل اور دلائل کیلئے فتح القدیر (ج ۱، ص ۴۱۶ و ۵۰۰) باب صدقۃ اسواہم فصل فی البقرۃ مرتب ہے غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر ہے جو ان کے مساب کے مطابق مروی ہے لیکن امام مہدیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ ج ۲ ص ۹۹) باب کیت فرض صدقۃ اقراریہ دیکھئے زبلی اور اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۲۸) باب صدقۃ السوء، فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

سے قال شیخ الانور: ولی روایت " اثنا عشر درهما " و حارص فیہا فان الدرہم نومان۔ نوع یكون عشرة منه ديناراً ونبی نے نوع یكون اثنا عشر منه ديناراً۔ کدانی احوال (ج ۱ ص ۱۹۵) ۲ مرتب ہے جزیرہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہو اس کا وہ جزیرہ جو جزیہ ہو جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیرہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو یوزا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقام کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی ممانعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و امان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کی حفاظت میں بھی ادا کریں اور اس کی

رضا مندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سیرور و مستند
مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو غیر اور
غلبہ مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی کفار کو
پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑنالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال یراس کا آدھا یعنی دو درہم
ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی یراس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ
کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ
ہے کہ بعض روایات میں یہ ہاں یہ ”من کل حالہ و حالہ دیناراً“ کے الفاظ آئے
ہیں حالانکہ عام حالات میں غور پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں
ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْعَدَ لَهُ مَعَاذَ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر
(یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دال ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر
درہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک
بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأُفِقَ الْبُخَارِيُّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْحَفِيفَةِ مَعَ كَثْرَةِ

لہ نصیب الزیادہ (ج ۲ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

لہ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵ و ۲۰۲)

کہ قال المصنف یقال: یقول: بالکسر ای ذرۃ، وبالفتح ای مثل۔ ومنہ: ”أَوْعَدَ ذَلِکَ مِثْلًا“ وقال غفر، ہا لعتان
یعنی (ای المثل) قبیل: بالکسر من الجنس، وبالفتح من غیر الجنس، وقیل: بالعکس۔ ہذا لاری مقدمۃ الباری ص ۱۱۵ مرتب
لہ ثوب یحییٰ قبیل: المعافز اسم قبیلۃ فی الین تنسب الیہا شباب، وبارود وقع تفسیر فی روایۃ ابی داؤد ج ۱ ص ۲۲۲ باب فی زکوۃ
السنۃ ص ۴، ”ثیاب یكون یابین“ ربما یكون فیه اسمیۃ محمّیۃ۔ واثانی ذکر فی السنۃ وکتفی بہ وقال: اسم زمرۃ یحکمنا
فی المعافز“ (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ علامہ بخاری فرماتے ہیں ”بناہل علی جواز دفع النقیمۃ فی الصدقۃ“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲

لہ فتح الباری (ج ۳ ص ۴۴۶) باب العرض فی الزکاۃ ص ۴

مخالفتہ نہ ملے لیکن قادمہ الیٰ ذلک الدلیل : چنانچہ امام بخاریؒ نے طائیفے سے نقل کیا ہے ”قال معاذ لاهل الیمن : اشتوقی بعض ثیبا یخسین علیّ او ابیس فی الصدقة مکان الشعر والذرة (کئی) اہوں علیکم وخیر لأصحاب النبی علی اللہ علیہ ولم بالمذنب“ جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت دینا جائز نہیں۔ جانین کے دلائل و اجوبہ کی تفصیل کے لئے دیکھیے فتح الباری و عمدة القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْتِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الی الیمن فقال : انک تأتي قومًا اهل کتاب فادعهم الی شهادة أن لا اِلٰه الا اللہ وأنی رسول اللہ ، فإن هم اطاعوا ذلك فاعلمهم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات الخ

کیا کفار و فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار تو پہلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور مخاطب ہیں یا نہیں ؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں و اِلَیْہ ذہب العرافیون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲

۲۔ ذکرہ ابو عبیدہ السین المہملہ و فہرہ الثوب الصغیر ، بدی اساری (ص ۱۱۲) ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۲۴۶ تا ۲۴۸) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۶۶ تا ۶۷) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے ، نخی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رستم میں غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا ، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی میں پیش آیا ، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ گئے۔ دیکھیے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۵) باب وجوب الزکاۃ ۱۲

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حقیقہ کے اس مارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد ابھی مخاطب ہیں اور ادائے بھی لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب ہیں، اور انہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حقیقہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختاره
 صاحب ”البحر“ فی شرح ”المنازل“ ۱۱ھ

حدیث باب میں ”فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا ذَلِكَ فَعُْلِمَ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ أَنْتَرَضَ عَلَيْهِمْ“
 سے بعض حقیقہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله انترض عليهم صدقة اموالهم تؤخذ من اغنياهم وترد على
 فقراهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقراهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کے

۱۔ واما رد ادائے صلوات علیہم فقیران علیہم حالۃ الارزاد و قیادہ۔ ر۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲
 ۲۔ دفع المسک۔ تفصیل و مجتہد راجع للسطح عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶)۔ باب وجوب الزکاة و معارف
 اسنن (ج ۵ ص ۱۹۸) ۳۔ ابی ۲۰۰ ۱۱ مرتب

۴۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلک بحديث معاذ لما نقل الزبیری فی نصب رایتہ (ج ۲ ص ۳۹۴) باب
 من یجوز دفع الصلوات الیہ من لا یجوز و شیخ ابن الہمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من یجوز الخ ۱۲ مرتب
 ۵۔ اَلْمَالُ الْقَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَلَکِیْنَ وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ وَفِی الرِّثَامِ وَ
 الْغَارِیْمِ وَفِی سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِیضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ۔ سورۃ توبہ آیت ۳۴
 ۱۳ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہو ، مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں خفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ” اِنَّمَا الصَّدَقَةُ لِلْفُقَرَاءِ “ الاذیہ ، میں ” ل “ کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے سیف استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل سر دینا ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل “ کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” اِلْفُقَرَاءِ “ وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام “ جہنی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ

لے دینی ” الفقی “ لاین قدامت (ج ۲ ص ۲۶۸) یجوز ان یقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانیۃ و یجوز ان یعطیہا شخصاً واحداً و یقول عمر و حفصۃ و ابن عباس ، و بہ قال سعید بن جبیر و انس و اقی و عطاء ، و البیہ ذہب الثوری و ابو عبیدہ و اصحاب الراۃ ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 مے پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” الام “ (ج ۲ ص ۶۸)
 واضح ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کہنا ، دوسری صرف اہل ثمنہ میں کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور خفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵ ، باب من یجوز دفع الصفاۃ الیہ دن لا یجوز ان اور دفع القدر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح دقایہ الیاس کے حواشی (ج ۱ ص ۲۳۱)

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیا جاسکتی ہے؟ | پھر حدیث باب کے مذکورہ معنی "تؤخذ من اغنیائہم و ترک علی امرائہم" سے اشارہ ان کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دیا جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں۔ نیز انچہ مجبور فقہار کا یہی مسئلہ ہے۔

۱۔ و توضیح ان اصل الام ان تكون للعبد الخارجی، فان لم يكن فاء استقراق، فان لم يكن فالحبس، سواء كانت حاجة على المفرد والجمع، واذا حملت الام على الحبس في الجمع يعطى معنى الجمعية ويراد بنفس الحبس وقد حقق ذلك في كتب الاصول بما لا مزيد عليه. اذا تمهيد فيقول: الام الاطلاق على الصدقات و "النسار" وغيره في آية المصارف لا يمكن حملها على العبد وهو ظاهر لعدم معهوديته، ولا يمكن حملها على الاستقراق فانه يستلزم مربياناً وتكليفاً بما ليس في روح احد لان ان اريد لزاماً ان يراد ان جميع الصدقات التي في الدنيا لجميع الفقراء الى آخره، فلا يجوز ان يحرم واحد وليس بذا في روح احد فلا بد ان يراد جميع الصدقات لجميع هؤلاء لا يجب ان يعطى كل صدقة جميع الامانات ولان يعطى ثلثه من كل صنف، فصار قوله "الصدقة للفقير والمسكين الى آخره" شرح وقاية (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ باب الامانة فلا بد ان يراد بها الحبس، فاذن يكون معناه حبس الصدقة لجنس الفقير وحبس المسكين، وقس عليه، فلا جبة نهينا حتى يقولوا انه لا يعبر الى اقل من ثلاثة لسلاليوت عودی (معنى) الجمعية، وكذا في حواشي شرح الوقاية لعلامته اللكهنوی (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب عن الله عنه

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی معنی کی ایک روایت آگے "باب ما اراد ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء فقره علی فقرار" کے تحت مروی ہے "عن عون بن ابی جعفر عن ابيه قال قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فاحذ الصدقة من اغنیائنا فجعلها في فقرتنا و كنت غلاماً تيمناً فأعطاني منها قلوماً" لمی جاگوں ان اؤنی یا جو ان اؤنی (جمع، قلائص۔ م) سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۱) ۱۲۔ علم ان الحكم المستقرا ما ان يكون ثابتاً بنفس اللفظ اولاً، والاوّل ان كان اللفظ موسقاً لغيره بصارفة والايقول الاشتقاق، والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فبى الدلالة أو شرطاً فهو لاقتصار، والايقول التمسك باللفظ كلفهوى الخالفة - كذا في تيسيل الوصول الى علم الاصول (مقا)، الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السمع المعنى من، سنن ۱۲ مرتب ۱۳۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ جلی فرماتے ہیں "لاعلم بین اهل العلم خلافاً في ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لکافر ولا لموتک، قال ابن المنذر: اجمع کل من خلفه عنه من اهل العلم ان الذمی لا يعطى من زکوٰۃ الاموال شيئاً، ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحاذ: اعلم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنیائهم وترد في فقرائهم" ففهم بعرفنا ان فقرائهم کما خصم بوجوبها علی اغنیائهم (معنی ۱۲)

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفَقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منرایا : و هذا من مساكين اهل الكتاب و

ان دلائل کی بناء پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الاممہ خرمیؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منرایا ہے ”وهو القياس، لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل“ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سوا عظیم کا اتفاق اُن کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

”فإن هم أطاعوا ذلك فلا مال فيهم“ وکبر أشم اموالهم“ حدیث کا یہی جزو ترجمہ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ سائل کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کا لے۔ چنانچہ پچھلے سے بیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

لے کر ائمہ جمع کریمہ، وہی النفیۃ من المال ۱۲ مرتب
 ۱۳ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال ہی نہ لے، چنانچہ جیسے تیزی میں ”باب جاری زکوٰۃ الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمتہ ولا ذات عیب“ یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جوانی بکری کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَأَتَى دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّمَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے سرعتِ اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالم لنواثد الحديث ومعانيه ولائحته ومساائله عده القاري شرح صحيح البخاري

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالشَّرْبِ وَالْحَبِّ

ليس فيما دون خمسة ذؤود صدقة وليس فيما دون خمسة أواق صدقة

وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة

لع (۸ ج ۱ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزكاة ۱۲

لع المحبوب جمع حَبّ (فانہ) ۳ مرتب

لع الذود بفتح المعجمة وسكون الواو بعد لامهلة بمعنى الدرع۔ اس کی جمع اذواد ”آتی ہے، اذول کے ایک گروہ یا جاتا ہے جو تین سے سیکڑس اونٹوں پر تمّل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذبیع فرور ہو جاتا ہو، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ کھلے زلمے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہو اور بعض نے اس کو جمع کہا ہو، اس لئے کہ جس کی تمیز جمع آتی ہو۔ پھر ”خمسہ ذود“ کو بعض حضرات نے تار مردودہ کے ساتھ پڑسا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذود“ کا لفظ مذکر مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”غلا ثمانہ“ میں ”ثمانہ“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے ”ثلاث“ مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بتوزن ”خمس“ یعنی ”خمس ذود“، یا ”خمسہ ذود“۔ اس صورت میں ”ذود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہو گا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عده القاری (۸ ج ۱ ص ۲۵۸) باب اذی زکاة فلیس بکنز اور فتح الباری (۳ ج ۲ ص ۲۵۵) قبیل زکاة البقر
لع ”أواق“ ”أوقیہ“ کی جمع ہو، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہو اس حساب سے ”خمسہ أواق“ ”دوسو درہم کے برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاز فی زکاة الذہب والورق“ کے تحت گذر چکی ہو ۱۲ مرتب
لع ”أوسق“ ”وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ ماع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ ماع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ ماع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر ص ۴۳۷)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین تسمو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَأَنزَلْنَا لَهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

دو مختار میں جبکہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ بیان ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و دوسو سما جائے، علامہ شافعی نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار سو کا اور ”درہم“ دو سو کا اور ”طل“ نصف ”من“ (اسی مجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”اذان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بمقابلہ مثقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب سے نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”درہم“ کے حساب سے نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحب کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک من پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاعلم ہذا ایہا الطالب وکن من الذاکرین ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۳۸

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۱۴

دوسری دلیل صحاح کی معروف حدیث ہے ” فیما سقت السماء والعیون اذ کان عثریا العشب “ (اللفظ للبخاری) اور ” ما اخرجته الارض فقیه العشب “ ان میں بھی ہر قسم کی رری پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے ، نیز ابو مطیع یحییٰ ” عن ابی حنیفۃ عن ابان بن ابی عیاش عن رجل عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم “ کی سند سے نقل کرتے ہیں ” فیما سقت السماء العشب فیما سقی بنظم او غشبت نصف العشب فی قلیلہ وکثیرہ “ اس میں تصریح ہے کہ ” ما سقت السماء “ میں عشر واجب ہو خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اذول تو مضر نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیریؒ نے ” عقود الجواهر المذیفة “ میں ثابت کیا ہے کہ یہ صحابی حضرت انسؓ ہیں ، چنانچہ ابن خسر نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے ۔ اس روایت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع یحییٰ ضعیف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک متفق فیہ راوی ہیں اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱) ، کتاب الزکوۃ باب العشر فیما سقی من مالہما والماء الجاری ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶) فی اوائل کتاب الزکوۃ ، ولفظ ” فیما سقت الانهار والخیم العشور “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۳) ، باب ما یوجب العشر وما یرتفع (نصف العشر) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵) ، باب صدقة الزرع (سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۳۰) ، باب صدقة الزرع والثمار ۲۔ مصاب لریۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) ، باب زکوۃ الزروع والثمار ، علامہ زبیریؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت : غریب بہذا اللفظ ومعناه ما اخرجہ البخاری (یعنی ” فیما سقت السماء “) ۳۔ مرتب

۴۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) ، باب زکوۃ الزروع والثمار ، بحوالہ ” التحقیق “ لابن الجوزی ۵۔ مرتب

۶۔ النسخ : ص ۱۲

۷۔ الغرب : ج ۱ اول ۱۲

۸۔ وہ کہ نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۹۔ م

۱۰۔ فقال ابن معین : لیس شیء بمقال احمد رضی اللہ عنہ : لانیعی ان یروی عنہ ، وقال ابو داؤد : ترکوا حدیثہ ،

نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) ، باب زکوۃ الزروع والثمار - ۱۱۔ مرتب

۱۲۔ وثبتہ العقیلی فقال : کان مرجحاً صالحاً فی الحدیث الا ان اہل السنۃ اسکوا عن روایتہ ۔ کافی للسنن

معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۳۔ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ برقیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچ چکی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ بنتے اور یہ اس زری پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دو سو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ طور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ سو دو سو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ سو کو نماب بنا دیا گیا، لیکن یہ تاویل بہت عجیب ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں "احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ عین ممکن ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچے بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر محبت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سہاک بن الفضل قال بکتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انتبت الارض من قلیل و اکثر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱) رقم ۱۹۹۶، باب الخضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ "عبد الرزاق عن عمر قال بلغنی ذک (امی مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد" مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱) رقم ۱۹۹۷، "عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء انتبت الارض العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱) رقم ۱۹۹۸، "واخرج ابن ابی شیبہ فی "مسننہ" (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة۔ وقیہ: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة حتی فی عشر و سجات (کلمۃ فارسیہ صلیبا دستہ جات) بقل (و فی نسخہ زیادہ: و سجات) عن الزہری أنه کان لا یوقت فی التمر شیئاً وقال: العشر و نصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جہلوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہوتی ہے، لیکن یہاں دوں مختلفہ زکوٰۃ اور "لیرضی دون مختلفہ" سے اس لئے کہ زری پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ سو کی قیمت دو سو ہو کر آتی تھی کیونکہ یہی وقت ممکن ہو جبکہ گندم اور چائے کے قیمتوں میں کئی فرق نہ ہو ۱۲۔ از اساتذہ محرم دام اقیامہ۔ (شعبہ مرفوعہ) (۱۲۰۰ھ)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک اپنے طور پر ادا کرے گا۔

تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”علیاً“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجوہیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۱۱ اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحر حتی یشبع حصاة خمسة اوسق“ ”عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : لا زکوٰۃ فی شیء من الحر حتی یشبع خمسة اوساق“۔ ناذا یبلغ خمسة اوساق ففیہ الزکاة“ دونوں روایات کیسے دیکھے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب یس فی الخضر اذ صدقہ - نیز حافظ زبیری نے دارقطنی کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یس فی البر والتمر زکوٰۃ حتی یشبع خمسة اوسق“۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۸۲) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ مفصلہ

۱۱۱ ”عزایا“ ”عویہ“ کی جمع ہر اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سمراد وہ اشجار و نخلات ہیں جن کو لوگ سکین و فخر کے سیر کر دیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کے لیے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے اسی صورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحب کے جو بکا حاصل یہ کہ اگر کسی مالک نے درخت پر کھجوریں ہونے کھجوروں کے بدلے میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہ ہوگا۔ وقرینہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثہ والاربعہ وقال : فی کل عشرة اثار قنوی کھجور کا گچھا) یوضح فی المسئلہ السکین - شرح معانی الآثار ج ۲ ص ۱۷۴، ابوالعزایا) بردایۃ جابر بن عبد اللہ -

اور کھول شامی سے سطر مروی ہے ”فتقوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۱۲ تہ قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور حقیق فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حلال ہے کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۷۵)

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ الرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدًا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے۔ (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور ٹھنڈے (چنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے اسے ہال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے جو صحیح گزر چکی ہے۔ ”قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروون حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَزَرْوَةٌ لِرَجُلٍ سَتَرٌ وَهِيَ لِرَجُلٍ أَجْرٌ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرْوَةٌ فَهِيَ لَهُ وَزَرْوَةٌ فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ فَجَلَّ رِبْطُهَا رِيَاءً وَخِزَاءً وَنَوَاءً عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرْوَةٌ فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ فَجَلَّ رِبْطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَفِضْ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِهَا وَلَا رِجْلَيْهَا فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ فَهِيَ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ نقد بن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی فتح (ج ۳ ص ۲۵۸) باب میں علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۲۔ ابن قیمؒ ہی المکتبۃ باری اکثر العوام استدلالہ والنسل۔ الباب (ج ۱ ص ۱۴۱) اب زکوٰۃ ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، یسعیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیانؒ، ثورؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۴۴)

باب میں علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ما جاء فی زکوٰۃ الذمب والورق ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن محمدؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خیل متقاعدہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الدین عینیؒ

فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ یعنی (ج ۹ ص ۳۶) باب میں علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب ۴۵

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے یا لے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ کہ کسی شخص کو سواری کیلئے مار پیٹ دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے جتنا سچا امام صاحب کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرتے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فرسہ“ میں ”فرس“ سے محکم گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے حکم قابل نہیں۔

لے عن الزہری ان السائب بن یزید اذ قال: رأیت ابا یوسف الخلیل ویدفع صدقہ ابی عمر بن الخطاب: شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الخلیل السائب بن یزید صدقہ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطاب قال لعلی بن امیہ تاخذ من کل الیمین شاة ولا تاخذ من الخلیل شیئاً، فخذ من کل فرس دیناراً، ففرض علی الخس دیناراً و دیناراً (ج ۹ ص ۳۷) یا بلیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ:

وقال ابو عمر: اخبرنی صدقہ الخلیل عن عمر بنی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“: قد صح عن عمر بنی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یأخذ الصدقہ عن الخلیل۔ (حوالہ بالا) عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی الخلیل اس امر فی کل فرس دیناراً و دیناراً۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶، رقم ۵۱) باب زکوٰۃ مال التجارہ و سقوطہا عن الخلیل والرقیق؟

یہ روایت اپنے ضعف کے باوجود پچھلے دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ تہ اس تخمیر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقہ السواکم، فصل فی الخلیل، نیز دیکھئے عنایہ علی امش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتب

تہ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۳

حدیث باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

واضح ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے جوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں شہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أوقية زق. اس حدیث کی سنار پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

طہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ”و تاویل مارویہ (ای محمد بن الحسن وابو یوسف) فرس الغازی وہو المنقول عن زید بن ثابت“ ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب ”غناۃ“ فرماتے ہیں:-

” فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة الساجدة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزید بن ثابت: ما تقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة عجباً من مروان احدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: ” ما تقول، يا ابا سعيد“ فقال زید بن جندب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما اراد به فرس الغازی، فاما ما جئنا بطلب سلبها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ فقال: ” في كل فرس دينار أو عشرة دراهم“ غناۃ علی بامتن فتح القدير (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مردک بالقیاس بخیر کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب ”لیس علی المسلم فی فرسه ولا عبده صدقة“ میں ”عبد“ سے مراد بالاتفاق

تنبیہ خدمت ہیں، لیکن جب ”عبد“ محسوس بعبد الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ ”فرس“ بھی محسوس بخلیل الخدمۃ والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوریؒ فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ ہو بفتح الهزۃ وضم الازار المجتہ جمع ”زق“ وہو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ملے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”مصدقہ بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقہ بن عبد اللہ ”متکلم فیہ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز کھوٹا، زہریؒ، ادزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹) باب زکوۃ العسل رقم ۱۵۳۵ وصحیۃ
الکوکب الدردی (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والمعل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب مشرب ہے جبکہ وہ مشرب زمین سے لیا گیا ہو، مرقیہ فیل کیلئے مکارث ابن ابی شیبہؒ
۲۔ ابن ابی السلیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم الخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقہ بن عبد اللہ السمیم ابو معاویہؒ أو ابو محمد دمشقی ضعیف من السابغۃ (طبقہ کبار تاریخ السابغین) مات
سنۃ ست وثمانین۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصاد رقم ۸۷۷ ۱۲ مرتب۔

۴۔ قال البیہقیؒ: تفرد بہ ہذا صدقہ بن عبد اللہ السمیم وهو ضعیف، قد ضعفہ احمد بن حنبل ویکمی بن معین وغیرہما۔
قال ابو یوسف الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمعیل البخاری عن ہذا الحدیث فقال: ہو عن نافع عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل اھر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقہ بن عبد اللہ السمیم الدمشقی وهو
ضعیف عند اکثر، غیر ائمہ وثقہ ابوحاتم وحمید وابوزرعة۔ انظر المیزان“ و”التہذیب“ و”مشکوٰۃ“ و”مشکوٰۃ“
خصوصاً اذا كانت له شواہد، وقول البخاری ”لا یصح فی ہذا الباب شیء“ لا یلزم منه ان لا یصح بل ان لا یحتاج
لیصح ”الحسن“ ولا یشرط الایصح (مخفصاً) ۱۲ مرتب۔

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفیہ کلام کثیر وقد وثقہ ابوحاتم وغیرہ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱۶) باب زکوۃ العسل
۱۲ مرتب۔ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قلت یا رسول اللہ ! ان لی غلداً (شہد کی مکھیاں) قال : اذا العشر“ نیز ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر“ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر“ ان روایات کی اسناد اگرچہ کلامی و خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، واخرجه عبد الرزاق فی مسنده (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۷) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مسنده (ج ۳ ص ۱۳۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۳ مرتب
لہ حوالہ بالا ۱۲

۲۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن امیہ بن جندبہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۳ مرتب
۳۔ (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۷) باب صدقة العسل ۱۲

۴۔ چنانچہ ابوسیارہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں ”وہذا صحیح ماروی فی وجوب العشر فیه (ابن العسل) وہو منقطع ، قال ابو عیسیٰ الترمذی : سألت محمد بن اسماعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہذا المقتطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف — مرتب) وسلمان بن موسیٰ لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۴ ص ۱۳۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیث نعیم بن حماد حدیث ابن المبارک حدیث اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب الخ کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند میر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گزرا چنانچہ حافظ زبیری نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالے سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھیے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابوداؤد نے ”عمرو بن شعیب عن امیہ بن جندبہ“ ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے کہ قال : جابر ہلال احدثنی معان لابی سول صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ وکان سألہ ان یحییٰ وادی یقال لہ سلبہ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک فکتب عمر بن اڈی الیک ما کان یؤدی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبہ ولا فامناہ فہو ذباب غیث یا کلمہ من یشار — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانی فرماتے ہیں : علامہ ابن حجر (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل ، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں : فالحمد للہ

لیکن ان کی کثرت اس پر دل ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

مروعا سالم عن الجرج محصح بہ سکوت ابی داؤد علیہ وسلم ابن عبد البر لمہ فی الاستذکار (ج ۲ ص ۲۸۹) صحیح عند
النسائی فی التبیح فانہ یصل فیہ الامام معہ مکہ فی کتاب الصلاة من ہذا الکتاب۔۔۔ ابو داؤد کی مذکورہ
روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن ہبیرہ کے طریق سے
مروی ہے کہما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "الشفیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۲۹، باب زکوۃ المعشر)
اور حافظان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن ہبیرہ لیسا من اہل الاتقان" (اس اعتبار سے عمرو بن شعیب
والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احمد
الثقات (عند ابی داؤد) و تابعہما اسامہ بن زید بن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ۔ کما مضی اہ۔۔۔ اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیب والی روایت قابل
استدلال ہے۔ بہر حال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیسے تفسیر روایت حضرت ابو ہریرہؓ
کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرز کے طریق سے مروی ہے لیکن امام سیوطی نقل کرتے ہیں "قال البخاری وعبد اللہ
بن محرز متروک الحدیث" سنن کبریٰ تہجدی (ج ۲ ص ۱۲۶، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۴۷

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال ہم فی العسل زکوۃ فزیدہ لاخیر فی مال لا ینک قال : قالوا بکفری؟
قلت : العشر فأخذ منهم العشر فقدم بہ علی عمر واخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعل فی صدقات المسلمین مصنف
ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲، فی العسل بل فیہ زکوۃ أم لا؟) علامہ سیوطی نے یہ روایت مسند بزار اور معجم طبری
کیسے کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منہ بن عبد اللہ وہو ضعیف" صحیح الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوۃ
العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیسے دیکھتے نصب الہادیہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوۃ
الزروع والثمار۔۔۔ نیز عطاء خرسان فی فرماتے ہیں "ان عمر اہ ناس من اہل الیمین فسألوا داؤد بن عطاء
ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان فیہ شہدا کثیرا، قال فان علیکم فی کل عشرة افرق فرقا" مصنف عبد الرزاق
(ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷، باب صدقة العسل) واخرجه ابن ابی شیبہ عن ابن المبارک عن عطاء الخراسانی
مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبد العزیزؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہر پر عشر و مول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں واللہ اعلم۔

لے شہر بر عشر رسولؐ کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کی کوئی ہرج و مرج روایت مرتب کو۔ مل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے حیا نخی نافعؓ فرماتے ہیں۔ "سألتی عمر بن عبد العزیز عن العسل آفیه صدقة؟ فقلت: لیس باریضا عسل وکن سألت المغيرة بن حکیم عن فقال: لیس ویستوی قال عمر بن عبد العزیز: ہو عدل ما مومن صدق، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھیے (ص ۹۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

البته علامہ ابن قدامہؒ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا مسلک ہی لکھا ہے کہ وہ شہر میں آخر عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب علی غنہ
لے البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے "أن معاذاً لما أتى البین أتى العسل وأوقاه الغنم فقال: لم أومر فیہ بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

حافظ ابن حجرؒ "المغنی الجیر" (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۴۹) باب زکوة المعشرات، میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں "وخرجه ابو داؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیہقی من طریق طاؤس عنہ و فیہ القطار بین طاؤس و معاذ، لکن قال البیہقی ہو قوی لان طاؤس کان عارفاً لقطایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنه لا زکوة فیہ، اما علی فواہ یحیی بن آدم فی الخراج و فیہ القطار و أما ابن عمر فلم ره موقوفاً عنہ و سیأتی مرفوعاً عنہ بخلاف ذلک اه — ۱۲ مرتب علی غنہ

لے پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمدؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک نصاب عسل دس "فرق" ہو ایک فرق تین صاع کے برابر ہو تا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھیے "المغنی لابن قدامہ" (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ "دوق" ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو یعنی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھیے "المغنی" (ج ۲ ص ۷۱۴ و ۷۱۵) باب زکوة الزروع والثمار،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فیما یسقی من امار السمار وبالمار البحاری ۱۲ مرتب علی غنہ

بَاب مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ الْمُسْتَفَادِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول؛ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں :-

ایک یہ کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال استفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دوران سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دوران سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال استفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال استفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال استفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال کو کچھ اور روپیہ مہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

اگرچہ فقہاء اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال استفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا

لے ان صورتوں کی تمام تفصیل کیلئے دیکھئے ”بذات الصنائع فی ترتیب الشریع“ (۲ ج ۱۳ ص ۱۱۳) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامہ“ (۲ ج ۶ ص ۶۲) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اشتراط الحول ۱۲ مرتب

لے البتہ امام مالک کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق چنانچہ حافظ زبیدی نے اس سلسلہ میں امام مالک کے دونوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الراية (۲ ج ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (بانی حاشیہ صفحہ ۱۸۷)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کشافی الباب) طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہوا اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حوالان حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے ہو) اور مال سابق کی جنس سے ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے گا تو اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہوا اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت حرج ہے۔ د
الحجج مدفعہ شش عا۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک ملاحظہ ”الوجوب فی ادال استفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل ندباً“ نقل کیا گیا ہے، معارف ابن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکی نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاوزی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن وادعی نے امام مالکؒ کا مسلک میں نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق حوائج سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔
المعنی (ج ۲ ص ۶۲) باب صدقۃ العتم، فصل حکم استفاد من مال الزکوٰۃ اتسار الحول ۱۲ مرتب غنی عنہ

امام عبد الرحمن بن یزید بن ابی العدی مولانا ضعیف من التامۃ مات سنۃ ثمانین و تمان مائت (ترمذی، ق (سنن بن جہر، تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۳) ۱۲ مرتب
علامہ ابو دین کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”ان الذین یُسِرُّو“ بخاری ج ۱ ص ۱۰، کتاب الایمان، باب الذین یُسِرُّو کے خلاف ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزِيَّةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة ؛ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرہ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرہ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں جتنا بچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرہ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیاں کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کارفردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں ہے۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جزیۃ“ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہو مگر وہ جو کسی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سولہ مرتد کے ہر کافر کے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور جو جس سے تولیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

لہ النکوب الدرر (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲

لہ تفصیل کیلئے دیکھئے معجم بخاری (ج ۱ ص ۴۲۹)، باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب کتاب الجہاد اور لکھی فتح ۱۲

لہ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) باحادیث مقتدی ۱۲ مرتب

لہ ۶ جزہ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۱۱۳ م

۵ بلکہ جزیرہ عرب میں اہل ذمہ کو بھی سہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔

۱۲ باب الجہاد

بکبر سرف و دی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”کوکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہمت دھری سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔
 پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیرہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیرہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیرہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہ کے نزدیک ایسے شخص کو کہ واجب شدہ جزیرہ وصول کیا جائے گا جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیرہ نہیں لیا جائے گا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ”باب“ لیس علی المسلمین جزیرۃ ۹ اور محمد طبرانی اور مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”مرفوعہ“ ”من أسلم فلا جزیرۃ علیہ“ اس بارے میں مجبور کا مسئلہ مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث ”باب“ کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر اجتہاد جزیرہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن مجبور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر اجتہاد جزیرہ عائد نہ ہونا تو بدیرہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی۔ لہذا حدیث ”باب“ کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیرہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔

لیس علی المسلمین جزیرۃ عشرۃ“ یہاں جزیرہ عشرۃ سے عام جزیرہ یعنی جزیرہ رقبہ ہی مراد ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے ”انما العشود علی الیہود والنصارى“ کے ساتھ اس کے مقابل سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحَلِيِّ

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولومن

لہ جو سن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہو ”لیس علی مسلم جزیرۃ“ ج ۱ ص ۳۳۳ کتاب النکاح والنفی والامایۃ، باب فی الذی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیرۃ؟ ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوری سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہو ”اذا اسلم فلا جزیرۃ علیہ“ ۱۲ مرتب

لہ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۵۴۴) کتاب البیور، باب الجزیرۃ ۴۱۲

یہ جزیرہ سے متعلق کچھ بحث ”باب ما جاء من زكاة البقر“ کے تحت حواشی میں گزر چکی ہیں نیز لا حظ فرمائیے علامہ رشید رضا مفسر کی تفسیر ”النار“ جلد ۴، فصل فی حقیقۃ الجزیرۃ والمراد منها۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

یہ مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۵۵ اس لفظ کو ”عامہ“ کے ضد اور کسر و دونوں طرح پڑھا

حلیکن نائمن اکثر اہل جہنم یوم القیامۃ ۱۱ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں جبکہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذی نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبداللہ کی ہے یعنی ”یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم ۱۲“ لیکن اس سے استدلال سرتع نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت ”عروبن شعیب عن ابیہ عن جدم“ کے طریق سے مروی ہے ”ان املئین ائتیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفي اید یحما سواران من ذهب فقال لهما: اؤدیا زکاتہ فقالتا: لا! فقال لهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ائحبان أن یسودكما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فادیا زکوتہ“ لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن شعیبہ اور ثقیف بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں ”ولا ینعم فی ہذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء ۱۳“ لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہے ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں

۱۔ درودی ذلک عن ابن عمر وجابر و انس و عائشۃ و اسماء رضی اللہ عنہم ، و بہ قال القاسم و شعبی و قتادہ و محمد بن علی و عروۃ و ابو عبیدہ و اسحاق و ابو ثور۔ المعنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب و الفضة ۱۲ مرتب

۲۔ درودی ذلک عن عمر بن الخطاب و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عمر (المعنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجع ہے اس لئے کہ پچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے) و عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ، و بہ قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر و عطاء و محمد بن سیرین و جابر بن زید و مجاہد و الزہری و سفیان الثوری و طاووس و میمون بن مہران و الضحاک و علقمہ و الاسود و عمر بن عبدالعزیز و ذوالہمدانی و الاوزاعی و ابن شبرہ و اکمن بن حمی۔ و قال ابن المنذر و ابن حزم: الزکاة واجبۃ بظاہر لکتاب و سنیۃ، و کان الشافعی یقتی فی العراق علی انہا لا تجب الزکاة فیہا و لو وقف بمصر و قال: ہذا مما اکتیر اللہ فیہ، و عن جابر ان کان یری الزکاة فی کثیر المملی دون قلیلہا۔ عمۃ القاری (ج ۹ ص ۳۳)

باب الزکاة علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ

۳۔ چنانچہ امام ترمذی نے یہ روایت ابن شعیبہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲

۴۔ ہذا الطريق اخر جبر احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۷۱) فصل فی الذہب احادیث زکوٰۃ المملی

۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے۔ ”حدثنا ابو کامل وحید بن سعد العنقانی عن خالد بن الحارث حدیثنا حماد بن حنین عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها مِسْكَةٌ (حلقتان، سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطيني زكاة عذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بعماد يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتما وألقتما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال: هما لله وليس ليهما“ اس کی سندیں نہ ابی داؤد میں ہیں اور نہ شیخ بن الصباح، حافظ منذری، مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں ”اسنادہ لا مقال فیہ“ اور ابن القطان اپنی کتاب (الوہم والایمان) میں فرماتے ہیں: ”اسنادہ صحیح“ نیز ابی داؤد ہی میں حضرت ام سلمہ کی روایت ہے ”قالت: کنت ألبس

لہ دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں انھیں حضرت علیؑ کے سامنے لایا گیا اور عدم ادائیگی کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن میٹھے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں والہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب اکثر ما ہو؟ وزکوٰۃ اہل، واخرج النسائی سننہ و مرسلان فی سننہ (ج ۱ ص ۳۳۳) باب زکوٰۃ اہل، والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۳ ص ۱۳۰)، باب سیاق اخبار و بدت فی زکوٰۃ اہل، ۱۳ مرتب

۱۲ (قال المنذری) المسکة محرکة واحدة المسک وبها سورة من ذیل (جلد السلطنة البرية والجمرة تجزئ من السور الاثنتی عشر) او قرن، او عاج زاب النیل، ولا یسمی غیر نایب عاجا، فاذا کانت من غیر ذلک اضیف الیه۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منخ الزکاة وما جا من فی زکاة اہل، ۱۲ مرتب

۱۳ (قال المنذری) فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۴۰) فصل فی الذہب ۱۲ عادیث زکوٰۃ اہل۔ وکن ما وجدناہ فی منافع من ”المختصر“ والمکتبۃ الاشریۃ۔ سائلہ بل پاکستان (ج ۱ ص ۱۲) قد ذکرنا الحدیث فی ”مختصر“ (ج ۲ ص ۱۴۵) باب اکثر ما ہو؟

۱۴ (ج ۲ ص ۳۰) ۱۲

۱۵ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب اکثر ما ہو وزکوٰۃ اہل، ۱۳ مرتب

أفضاحاً من ذهب، فقلت يا رسول الله ! أكنز هو؟ فقال : ما بلغ ان تؤدى زكاته فزكّيتي فليس بكنز : امام ابو داؤد نے اس پر کھوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح "یا کم از کم" حسن "ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابو داؤد ہی میں مروی ہے "عن عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات من ورق فقال : ما هذا يا عائشة ؟ فقلت : صنعتن أثنين لك يا رسول الله ! قال : أتؤدين زكاتهن ؟ قلت : لا ! أو ما شاء الله ، قال : هو حصيد من النار " یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحت و دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحت و دلالت کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وبالله التوفیق۔

۱۔ اور انہی : صحیح "وضع" متفقین، نوع من הכל من الفضة : بحمل في القوائم الذي يقال له في الاردية : "پازیب" و امراد فی الحدیث الحلی من الذہب لانه نسب إليه ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت کی مکمل تحقیق کیجئے دیکھئے "نصب الرایۃ" (ج ۲ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۳ م
۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب اکثر ما ہو زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۴۔ الفتحات : بانحاء المعجم : صحیح "فتحہ" وہی حلقہ (حجلاً) لافق (مکینہ) لها تجعلها المرأة في اصابع رجليها وربما وضعتها في يدها۔ وقال بعضهم : هي خواتم كبار كان النساء يفتحن بها۔ الترغيب والترهيب (ج ۱ ص ۵۵۶)
الترهيب من منع الزکوٰۃ و ما جاء فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۵۔ و اخرجه الحاکم فی "المستدرک" (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال : صحیح علی شرط الشيخین ولم یخرجاه ، والدارقطنی فی سننه (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶۔ باب زکوٰۃ الحلی، وراجع تحقیق "نصب الرایۃ" (ج ۲ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) ۱۲ مرتب

۶۔ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نوید زیر صما پر کلام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیجئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۳) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَصْمِ أَوْ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَصْمِ وَأَنَّ هِيَ الْبَقُولُ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ، "اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر جو بڑھنے والے ہوتے۔ ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوب عشر دیا نہ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالانہار وغیرہا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

۱۹۱: "لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْ مَنِ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ" (خرائج البخاری فی صمیر ج ۱ ص ۱۹۶) باب بیس فیما دون خمسة ذود صدقة - و صمیر فی صمیر ج ۱ ص ۳۱۵ کتاب الزکوة - و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح مخرج دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے "اتحقیق" میں عافیہ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے یعنی "لَيْسَ فِي الْهَلَى زَكَاةٌ" لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے الرباعۃ (ج ۲ ص ۳۷۷) نیز آثار صحابہؓ دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۳۸) باب من قال لا زکوة فی الهلی ۳ مرتب عنی عنہ

حاشیہ مفہوم

۱۔ خضر اذات جمع خضرار، سبزی ترکاری ۲۔ م

۳۔ اور نہ مڑنے والی چیزوں میں بھی زکوٰۃ کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل

باب ماجاء فی صدقة الزین والتمرد المحبوب میں گندھکی ۳ مرتب

۴۔ سورۃ انعام، پارہ ۵، آیت ۱۳۱: اور اس میں جو حق (شرعاً سے) واجب ہے، وہ اس کے کٹانے کے دن (مسکینوں، یداکوۃ)

” فیما سقت السماء والعیون العشر و فیما سقی بالنضح (روض) نصف العشر “ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ” عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون اذ کان عشر ثلث العشر وما سقی بالنضح نصف العشر “ ان دونوں روایات میں کلمہ ” ما “ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے ، اور ” عشری “ سے مراد وہ درخت ہیں جو کبھی نہرو وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی جوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ، یہ لفظ ” عانود “ سے نکلا ہے جس کے معنی ” کاریز “ کے ہیں ۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے نقل کیا ہے ” کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل اذ کثیر العشر “ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے ” فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر وبتجات بقل وبتجۃ بقل “

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے ، لیکن یہ جواب خفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر خفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مبحث القماء خلف الامامؒ ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار بار ہے کہ حضرات وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما سقی من مار اسمار والمار البخاری ۴۱۲ م

۲ بالمہلۃ والمثلثۃ المتوحشین وکسر الار وشرۃ التختۃ وہو ما یشرب بعروۃ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل: ما سئل الیہ ما المرط وقل ما سقی بالعائور ، والعائور شجرہ یخرج فی الارض سقی بالبقول والنخل والزیرع کذا فی حاشیۃ الشیخ علی السہل النوریؒ علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱) ، باب العشر فیما سقی من مار اسمار الخ (بحالہ) العینی * و ” اللغات “ ۱۳ مرتب

۳ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب باحار فی الصدقۃ فیما سقی بالانہار وغیرہ ۴۱۳ م
۴ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۳۱ رقم ۵۹۶) باب الخضر ، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۳ مرتب

۵ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۴

۶ دیکھئے احناف کی مستدل احادیث ” حضرت جابرؓ کی حدیث “ ۱۳

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپؐ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں سرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الیاب) جوین کے عالم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال : أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّقِ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ ۝ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال كانت عائشة

لہ المراد من الیتیم ھبت النبی الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمیت البواہ ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب
تہ اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے ، تفصیل
یکھئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
تہ موطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم نیبا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال: اتقوا باموال الیتامی لاتأکلها الصدقة“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب وجوب الزکاة فی مال النبی والیتیم رقم (۱) امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ھذا اسناد صحیح ولہ شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب ”جوہر فی“ علامہ ابن الزکماؒ فرماتے ہیں ”قلت: کیف یكون مجھا ومن شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد ثلاث سنين فبين من خلافة عمرؓ ذكوا مالکؒ وانكر سماعه منه، وقال ابن معين: رآه وكان صغيراً ولم يثبت سماع منه، واسند البیہقی فی کتاب المقل عن مالک انہ سئل بل ادرک ابن المسیب عمرؓ، قال: لا ولكنہ ولد فی زمانہ، فلما کبر کتب علی المسئلة عن ثناء حتی کان رآه، ولہذا لم یخرج الشیخان لابن المسیب عن عمرؓ شیئاً“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب من تجب علیہ الصدقة۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”انہ کان یرکب مال الیتیم“ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغیر۔ نیز مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کا اثر ہے ابو الزبیر فرماتے ہیں ”انہ سمح جابر بن عبد اللہ یقول فین لی مال الیتیم قال جابر: یعطى زکوٰۃ۔“ (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۶۹) باب مدقة مال الیتیم والاتماس فیہ واعطاء زکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

تلیس انا وأخالی یتمین فی حججها کانت تخرج من أموالنا الزکوة :

جبکہ امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک مہی کے مال پر زکوٰۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث عن الناسخ حتی یتقیظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل أو یفقی“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یق طلاق من الازواج۔ عن عائشہ مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۰۴) کتاب الحدود، بابی المجنون یسرق أو یعیب مؤلاً۔ عن عائشہ مرفوعاً وعن علی موقوفاً مرفوعاً ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکمر والسکران والمجنون الخ، عن علی موقوفاً

(ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب الحارمین من اہل الکفر والردة، باب لا یرحم المجنون والمجنونۃ، عن علی موقوفاً۔ صحیح ترمذی

(ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جاز فینہ لا یحب علیہ الحد، عن علی مرفوعاً۔ وسنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷)

ابواب الطلاق، باب طلاق المعتقہ والصغیر والنائم۔ عن عائشہ وعلی مرفوعاً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ واثرا بن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۲۵۲)، کہا نقل فی ”بغیۃ الملتی“ علی ذیل ”الزلیلی“

(ج ۲ ص ۳۳۴) طاب ابن شیبہؒ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ حتی یشیخ) والبیہقی

فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۸)، باب من تجب علیہ الصدقۃ) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وقد ضعفہ اہل العلم بالحدیث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۰۸)

باب من تجب علیہ الصدقۃ)

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”الیث بن ابی سلیم بن زبیم بالزار والنون معصراً، دام

امیہ امین، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یمیز حدیثہ فترک، من السادستہ، مات سنۃ ثمان

ایعین (برمز) اخت (۱) اخرجہ احادیث البخاری فی مصنفہ معلقاً) م (مسلم) ۴ (صحابہ سنن الاربعۃ فی

سننہم، تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۷) ۱۲ مرتب

خود امام ترمذی نے ”باب ما جاء في التمتع“ میں ان کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے نیز ابواب الدعوات میں بھی ان کی تحسین کی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مثنی بن السباح کی وجہ سے ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی نے ان کے ضعف کا اعتراف کیا ہے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی ممکن ہے کہ اس حدیث میں تیمم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو۔ اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ واللہ اعلم (از استاد محترم)

روایۃ عمرو بن شعیب عن ابيه عن جده !!

قوله: وقد تكلم بحسن بن سعيد في حديث عمر بن شعيب وقال: عو عندنا واء... يحيى بن سعيد مذكور
قول کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ نبویؒ فرماتے ہیں:

”أن الحديث بذلك السند واء لان عمر بن شعيب ضعيف فان الكلام في اسناده“

۱۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) عن لیث عن عمار عن ابن عباس قال: تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم في
حدیث کے بعد آگے چل کر امام ترمذی فرماتے ہیں ”حدیث ابن عباس حدیث حسن ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۳) باب ما جاء من يقول اذا نزل منزلاً ۱۲ مرتب

۳۔ نیز علامہ منیٹی لیث بن ابی سلیم کے بارے میں فرماتے ہیں ”دہونثہ وکنثہ نس“ صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۱۶)
باب فی المساجد المشرقة والمزينة۔

اس کے علاوہ جن محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان کے آخر عمر میں مختلط ہونے کی وجہ سے کہی
اور امام ابو حنیفہؒ روایات کے معاملہ میں بہت محتاط تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اختلاط سے قبل کی روایت
کو لیا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ مجاہد کا سامع ابن مسعودؓ سے نہیں ہے علامہ نبویؒ

نے اس کا یہ جواب دیا ہے ”اکثر روایۃ مجاہد عن الصحابة او کبار التابعین فالصحة مدلول وليس في التابعين

الکبار ركذوب فلا يضر الانقطاع في مثله“ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ حدیث باب اور بھی طرق سے مروی ہے اور یہ سب ضعیف ہیں دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۳) احادیث مکتلة بالیتم والفقیر

۵۔ نیز حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ضعیف اختلاطاً“ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۲۸، رقم ۹۱۱) ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) میں دیکھی جاسکتی ہے آخر ۳۵ معارف ابن

۱۲ مرتب ۱۳ مرتب ۱۴ مرتب ۱۵ مرتب ۱۶ مرتب ۱۷ مرتب ۱۸ مرتب ۱۹ مرتب ۲۰ مرتب ۲۱ مرتب ۲۲ مرتب ۲۳ مرتب ۲۴ مرتب ۲۵ مرتب ۲۶ مرتب ۲۷ مرتب ۲۸ مرتب ۲۹ مرتب ۳۰ مرتب ۳۱ مرتب ۳۲ مرتب ۳۳ مرتب ۳۴ مرتب ۳۵ مرتب ۳۶ مرتب ۳۷ مرتب ۳۸ مرتب ۳۹ مرتب ۴۰ مرتب ۴۱ مرتب ۴۲ مرتب ۴۳ مرتب ۴۴ مرتب ۴۵ مرتب ۴۶ مرتب ۴۷ مرتب ۴۸ مرتب ۴۹ مرتب ۵۰ مرتب ۵۱ مرتب ۵۲ مرتب ۵۳ مرتب ۵۴ مرتب ۵۵ مرتب ۵۶ مرتب ۵۷ مرتب ۵۸ مرتب ۵۹ مرتب ۶۰ مرتب ۶۱ مرتب ۶۲ مرتب ۶۳ مرتب ۶۴ مرتب ۶۵ مرتب ۶۶ مرتب ۶۷ مرتب ۶۸ مرتب ۶۹ مرتب ۷۰ مرتب ۷۱ مرتب ۷۲ مرتب ۷۳ مرتب ۷۴ مرتب ۷۵ مرتب ۷۶ مرتب ۷۷ مرتب ۷۸ مرتب ۷۹ مرتب ۸۰ مرتب ۸۱ مرتب ۸۲ مرتب ۸۳ مرتب ۸۴ مرتب ۸۵ مرتب ۸۶ مرتب ۸۷ مرتب ۸۸ مرتب ۸۹ مرتب ۹۰ مرتب ۹۱ مرتب ۹۲ مرتب ۹۳ مرتب ۹۴ مرتب ۹۵ مرتب ۹۶ مرتب ۹۷ مرتب ۹۸ مرتب ۹۹ مرتب ۱۰۰ مرتب

”عن أبيه عن جد“ دون سائر اسانید، فإن الشيخین قد اخرج له من غیر
هذه الطريق روایات“

عمرو بن شعیب کی روایت ”عن أبيه عن جد“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہو
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص
سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: و
قد روی عبید اللہ بن عمر العسری وهو من الاثمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
ابیہ قال كنت جالساً عند عبد الله بن عمر ف جاء رجل فاستفتاه في مسألة،
فقال يا شعیب! امض معہ إلى ابن عباس: فقد صح بهذا سماع شعیب من
جد عبد الله وقد اثبت سماعه منه أحمد بن حنبل وغيره۔ نیز مستدرک حاکم
کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو بن شعیب عن
أبيه ان رجلاً أتى عبد الله بن عمرو يسأله عن محرم الح“، امام حاکم اس روایت کو

لہ دیکھتے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوة مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) میں
لہ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بحديثي بما رواه عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدہ لان هذا الاسناد لا يخلو من ارسال
والانقطاع وكلاهما لا يقوم برحمۃ فان عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص فاذا روی عن أبيه عن جدہ
فأراد (ای ان اراد) بجدہ محمداً فمحمداً محبة له وإن اراد عبد الله بن شعیب لم يلق عبد الله۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱) میں
لہ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) میں

لہ غالباً یہ علامہ زبیری کا کلام ہے ۱۲

لہ وقال دارقطنی: جدہ (ای جد عمرو بن شعیب) الادنی محمد ولم يدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه الا على عمرو
بن العاص ولم يدركه شعیب وجهه الا وسط عبد الله قد أدركه فاذا لم يسم جدہ احتمل ان يكون محمداً واحتمل ان يكون عمراً
فيكون في الحالين مرسلًا، واحتمل أن يكون عبد الله الذي أدركه فلا يصح الحديث ولا يسم من الإرسال إلا أن يقول
فيه عن جدہ عبد الله بن عمرو۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۲) میں ۱۲ مرتب

لہ (ج ۲ ص ۶۵ کتاب البيوع) بهذا نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) میں

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا احادیث آسان و آسانہ حراظ و هوکا۔ مذہب الیہ فی صحۃ
سماع شعیب اس محمد بن جملہ عبد اللہ بن عمر ۱ھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمرو بن شعیب الخ۔“ کی سب سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل انتہا
قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں: ”أنه
سئل أن يحجب به بمقتال: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني والحميدي و
اسمى قس راويه يحجبون ر.“ عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدّه “ما تركه أحد
من المسلمين“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا: ”من الناس بعدهم“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راویہ نے نقل کرتے ہیں ”قال: عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدّه
كأيوب عن نافع عن ابن عمر: روي عن التشيه في نهاية الجلالة من مثل
اسحاق رحمه الله“

بہر حال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع لینے والے عدل نہ تھے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ سادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفہ سادقہ کی روایات بھی مشترک تہ احدث
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ حَجَّ جَدًّا فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ
العجماء جاحجا جاك ”عجماء“ کے معنی حیوان کے ہیں اور ”جبار“

۱۔ کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ تقبیل کیلئے دیکھئے ”کتابت حدیث غبر رسالت و عہد صحابہ میں“ ص ۱۶۹ تا ۱۷۷

۴۔ العجماء البہیۃ وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲

۵۔ الجرج: الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲

۶۔ جبار بضم الجیم وتخفيف الباء الموحدة آخره راۓ، یعنی یس فیہ ضمان۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲

والمعدن جبار“ حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون بدرجہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعی اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، وسیاتی تفصیل۔

والبئر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ بدرجہ بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی ملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے بہت کراہی زمین میں کھودا ہو کسی کی ملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس“ رکاز لغتہ مرکوز کے معنی میں ہے اور اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں کے مدفون خزانہ آتھا آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں وفیتہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گذشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے ہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

مثلاً: رجل استاجر حافر الاستخراج المعدن فانهار عليه فمات فذره دبر الاثمان عليه من القود والدية۔ المعافى ج ۵ ص ۲۴۱ ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھیے عدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رکاز نیز ”رکاز“ باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں خزنی الارض و نصب فیہا ۱۲ مرتب
۴۔ ہذا صیغہ یوجد فی الکثر نسبۃ الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فهو فی حکم النقطۃ ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور روایت ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور افترقی نے لسان العرب میں ابن اعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لفظ ”ذکار“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزیہی اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ تو بڑے یارے کے محدث بھی ہیں اور امام لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ معدن پر خمس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الرکاز الخمس“ کا جملہ مسلک حنفیہ کی تائید کرتا ہے، دوسرے امام ابو عبیدہ نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل کی ہے ”عن عبد اللہ بن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الحرب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سولے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیہ“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس نے عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا اتفاق کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الرکاز الخمس“ میں رکاز سے مراد دینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینی نے امام ابو یوسفؒ کے حوالے سے حضرت

۱۔ ”مسئله الرکاز“ ذہب و مسکینہ اختصر فیہ البخاری علی ابی حنیفہؒ و ذکرہ بلفظ ”وقال بعض الناس“ قال الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸) باب فی الرکاز الخمس: قال ابن القیم: المراد ببعض الناس ابو حنیفہ قلت: و ہذا اول موضع ذکرہ فیہ البخاری بہذہ الصیغۃ و یتمثل ان یریدہ ابو حنیفہؒ و غیرہ من اکتوفین من قال بذلک و راجع لمزیہ التفسیر المعارف للبہوتی (ج ۵ ص ۲۴۱) و ما بعدہ و المعتمد للعینی (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) كما نقل فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲

۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن و الرکاز واحد۔ کذا فی البیہقی (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲
۴۔ و رواہ (ابو عبیدہ) فی کتاب الاموال عن علی و الزہری (ص ۳۴ و ۳۳) کذا فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲

مزیہ تفسیر کحیلمی و بحیثمہ عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۵۔ (ص ۳۴۰) كما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

۶۔ خود امام ابو عبیدہؒ مذکور بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقہین لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون بقوله ”وفی الرکاز الخمس“ فنجعل الرکاز غیر المال فعمل بہذا للمعدن۔ معارف ابن (ج ۵ ص ۳۴۶) ۱۲

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الركاك الخمس قيل وما الركاك يا رسول الله ؟ قال الذهب الذي خلفه الله تعالى في الارض يوم خلقت " یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاك الذهب الذي يثبت بالارض : البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعید قبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن مختلف آثار سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنانے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا، اس میں الفاظ یہ ہیں :- "وفي السيوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں :- "والسيوب الركاك، وهو المال المدفون في الجاهلية، او المعدن، جمع سيب، وهو العطاء، لأنه من فضل الله تعالى على من اصابه، وقيل : السيوب عروق من الذهب والفضة تسبب في المعدن، أي تجرى فيه" (معالم الطالب لابن الاثير - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱)۔ اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہو نیکی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد نيد سمه كفر) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

۱۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاك الخمس ۱۲ م
۲۔ یعنی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاك الخمس، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاك الذي يثبت على وجه الارض : البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔
نیز حمید بن زنجوی نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "انه جعل المعدن ركاكاً وادب فيه الخمس۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ محمول نقل کرتے ہیں ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاك في الخمس۔ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ یعنی (ج ۲ ص ۱۵۲) باب قال المعدن ركاك في الخمس۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہر حال ہو جاتی ہے، بلکہ علامہ بیہقیؒ نے تو اسے بیہقی ہی کے حوالے سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
۳۔ جاناچوہ فراتہ نے "بہار" و "مناہ" عبد اللہ بن سعید قبری و عبد اللہ بن قدامت بن انس حدیث سے فلاں جعل خبر رجل قد اتقى

الناس حدیثہ جملہ بیہقیؒ ج ۲ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب
۴۔ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے "المعدن جبار" جس کا مطلب وہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن "المعدن جبار" کی تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہی ہے کہ "المعدن جبار" کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن زہب اور معدن فضہ، گویا "المعدن جبار" کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر اگر اختیار کیا جائے تو اس کو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ "وفی الرکاز الخمس" کا قبل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے "المعدن جبار" فرمایا تو اس سے کبھی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس دہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے "وفی الرکاز الخمس" کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے ہلکے حصول مال کٹر مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح خاندکی گئی ہے یعنی خمس، پھر اس کے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لہ ثم قال ان شافعیہ لوکان فی المعدن الخمس ایضا لوقع التبعیر بقوله "وفی الرکاز" بالضمیر، ولم یکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ "الرکاز" ویقول الحنفیہ: المعدن خاص للثمنین ودفین الجاہلیۃ، فکان حق التبعیر ان یقال: "وفی الرکاز الخمس" لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

مے چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے "انما اجر جہا جبار" یعنی جانور کا لنگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے "البر جبار" یعنی اگر کوئی شخص کنوئیں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

مے تفصیل کے لئے دیکھئے یعنی (ج ۹ ص ۱۰۳) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

مے کافی حدیث الباب ۱۲

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگا باگیا، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا اور سب سے زیادہ مشقت فقر و پیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا ۖ خَرْصُ كَيْ لَوْحِي مَعْنَى اِغْزَاوْهُ لَكَانَ كَيْ فِيهِ ۱۰ اَوْرِكَتَابُ الزُّكُوٰةِ كَيْ

۱۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے ”فمياست السمار والعيون العشر“۔

(ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما سقی بالانہار وغیرہا، ۱۲ م)

۲۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے ”وفیما سقی بالنفع ففیہ نصف العشر“ یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہو۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی القند فیما سقی بالانہار وغیرہا، ۱۲ م)

۳۔ چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گزر چکی ہے ”فاذا بلغت مائتین فقیہا خمسة دراهم (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۰، باب ماجاء فی زکوٰۃ الذہب والورق، ۱۲ م)

۴۔ اتفق، کل من الائمة الاربعة علی عدم جواز الخرص فی المزارعة علی عدم المجاز فی المساقاة فلا يجوز الخرص بین المالك والمزارع ولا بین المالك المساقاة۔ واما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، بیعت رجل من جہتہ بیت المال۔

فذهب الیه المجازیون مع الخلاف بینہما علی وجہ کثیرہ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وہل یحق بانخل؟ واولیحق بہ العنب؟ واولیعم کل ما یتفقد بہ رطباً و جافاً؟ وہل یمنی قول الخارص اذ یرجع مال الیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفة، والثانی قول

الشافعی والتابع۔ وہل یمنی خارص واحد عارف ثقتہ اولاید من اثنتین، قولان للشافعی۔ وہل یواعتبار اوتقمین؟ كذلك قولان للشافعی۔ وہل یجاسب اصحاب الزرع والثمار رباً اكلوا قبل المجاز اذ ام لا؟ وہل

یؤخذ قدر العوارض والضعیف وما فی معناہ ام لا؟ وہل اذا غلط الخارص ماذا یحكم بہ؟ ہل یؤخذ بقولہ ام لا؟ وہل یلزم الخارص ان یرک الثلث اذ یرجع ام لا؟ وقیل بالاول قال احمد واسحاق واللیث والثانی مالک و

الشافعی۔ فہذہ وجہ ثمانیہ خلافیہ بین الفقہاء، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۴۷ و ۲۴۸)

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کعبیوں اور باخوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمد کے نزدیک غرض کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار عین کی جائے گی اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام الوضیفؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”اذا خرصتم فخذوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسید کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکرم انھا تخرص کما یخرص النخل ثم تؤدی زکوۃ زبیباً کما تؤدی زکوۃ النخل تمراً“

جہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور اقریب مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً مشکوکہ ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۲ ص ۷۰۶)، باب زکوۃ المزروع والنثار، فصل الخرص وشروطہ عندہ ورواہ للصلح وقال اہل الرأی: الخرص عن تخمین لا یلزم بہ حکم وانما کان الخرص تخویفاً لا کثرة لئلا یخونوا، فاما ان یلزم بہ حکم فلا۔
۲۔ مزابنہ درخت پر لٹی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے غوص میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیع المزابنۃ میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النہی عن المحاقلة والمزابنۃ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔
۴۔ بخاری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنۃ۔ ۱۲ مرتب عنی عندہ
۵۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقعدہ طے کیا۔ ۱۲ مرتب
۶۔ کذا یخبر من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) لیکن بخاری ما ذکرنا لخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۳)
۷۔ حیث ذکر ان مذهب الشافعی ان المقدار الخرص هو المعبر، غیر انہ یؤخذ عند الخماذ فلیتنبہ ۱۳ از اساذ عمزم زید محمد

ان کی وجہ سے مزاحمت کی صیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ ایک اصل کلی پر مشتمل ہوں۔

پھر خرم کا نائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقہیہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرم کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ بھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مانگے اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرم کے بعد پھل پک جائیں

تو وہ یہ کہ بیج مزاحمت لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرم میں بھی یہی صحت ہے واللہ اعلم ۱۳ مرتب

سے تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

سے ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴، باب خرم التمر) عن مالک واث فنیؒ اذ لا یرک بہ شیء کانہا لم یریا العمل بہذا الحدیث (۱) حدیث الباب)۔ قال شیخ (الأنور) اث فنیؒ یرى لعل لعلہ لم یقنع الحافظ و ذکرنا ہوا مشہور عن اث فنیؒ کما یدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحديث الباب) حکاہ المادودی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) ممکن فی حکایۃ المادودی آنہ یرک الثلث والربع، کذا فی المختار (ج ۵ ص ۱۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرم کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے حتیٰ مؤنت میں اوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اُس دور میں مؤنت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مؤنت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جمعہ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرا کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كما اغتاه؛ صدقة نامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا خود ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہوگا، حدیث باب میں

لے خرم سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدام (ج ۲ ص ۶۰۶ تا ۶۱۰) بارئ زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) باب خرم التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرم التمر ۱۲ مرتب

۷ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ دائر کرتا ہو ۱۲ مرتب

۸ اس نے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ عہ شرح باب الزمر تب ۱۲

”المعتدی فی الصدقة“ سے یہی مامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ ”المعتدی فی الصدقة“ سے مراد مامل ہے جو صدقہ و فیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی ”من یأخذ مالہ من حق“ وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں مامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقاضا اس کے ساتھ ہے اور مامل بالحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی روایت میں ہے یعنی العامل علی الصدقة یا الحق کا لغازی فی سبیل اللہ حق یہ جمع الی بیتہ : اس روایت میں ”الاعتدی“ سے مراد ”من یأخذ مالہ حق“ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث باب میں ”المعتدی“ سے مراد ”من یأخذ مالہ من حق“ ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ ”الذی یعطیہا غیر مستحقہا“ اس لئے کہ اگر ”المعتدی“ سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا مگر عامل بالحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر ”المعتدی“ کے معنی ”من یأخذ مالہ من حق“ کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل بالحق کا تعلق بھی مالک سے ہو گا مگر حدیث باب میں ”معتدی فی الصدقة“ کو جو مانع زکوٰۃ کے متناہی قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی مستحب ترین مال زکوٰۃ میں رسول کر لے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار گئے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی نہ ہو، مالک کی زیادتی لغزرائی محرومی کا سبب بن جائے، انا ہر ہے کہ محرومی و مال کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے وجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا ”المعتدی فی الصدقة ممانعاً“ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصْدَقِ

زَانِ الْبَيْتِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَاكَ الْمَصْدَقُ فَلَا يَفْرُسْكَ الزَّعَنُ
رُضَى : اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور مالک دونوں کو

لے یعنی ”بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصْدَقِ“ اور معارف اسلام (ج ۶، ص ۶۵۰) سے ماخوذ ہے۔

لے باب کی شرح ماریتہ بخاری (ج ۳ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) اور معارف اسلام (ج ۶، ص ۶۵۰) سے ماخوذ ہے۔

کچھ آداب سمجھائے ہیں، چنانچہ جہاں غلطی کو ظلم و زیادتی سے رکنے اور حق و انصاف کے ساتھ حقوق و سببوں کو رکھنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں کوئی تعطلی اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی حامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما بدل علیہ حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعی نے یہ بیان کیا ہے ”أَنْ يَوْفُوهُ طَائِعِينَ مُتَلَقُونَ بِأَنْ تَرْحِبَ لَهُ أَنْ يُوْتُوهُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“

لیکن اس مضمون کی متعدد اسنادیں سے امام شافعی کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت مابرن تنیک سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَيَأْتِيكُمْ رَكِبٌ (سَعَاءٌ وَسَمَالٌ الرُّكُوعُ) مَبْعُوثُونَ زَايٍ الَّذِينَ تَغْضُونَهُمْ فَيُؤَادِحَاءُ وَكَمْ فَزَجَّوْهُمْ (أَيَ فَوَلَّوْا لَهُمْ مَرْجَبًا) وَخَلَّوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَلْتَمِسُونَ رَايَ لَا تَمْنُوهُمْ) فَإِنْ عَدَلُوا فَلَا نَفْسَهُمْ وَإِنْ ظَلَمُوا فَعَلَيْهَا وَأَرْضُوهُمْ فَإِنْ تَسَامَ رُكُوتُكُمْ رِضَاهُمْ أَلَمْ — اور بریر بن عبد اللہ سے مروی ہے ”قَالَ: جَاءَ نَاسٌ يَعْنِي مِنَ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا إِنْ نَاسًا مِنَ الْمُصَدِّقِينَ بِأَنْ تَوْفَا فَيُظْلَمُونَ قَالَ فَقَالَ أَرْضُوا مُصَدِّقَكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ ظَلَمُونَا؟ قَالَ أَرْضُوا مُصَدِّقَكُمْ زَادَ عُمَانٌ وَإِنْ ظَلَمْتُمْ —“

ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا إِنْ أَهْلَ الصَّدَقَةِ يَتَنَزَّلُونَ عَلَيْنَا أَفَنَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمْ؟ سَأَلْنَا بِقَدْرٍ مَا يَتَقَدَّرُونَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ لَا“

یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ اگر باب اموال کو بہر صورت مسدوق کو خوش رکھنا چاہیے

۱۔ پانچویں باب یعنی ”باب ما ہار فی حق طاع، الصدقہ بالحق“ اور ”باب فی المستدیر فی الصدقہ“ انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف للبوری (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۳

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۴

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۵

۵۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۶

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے ، غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام بیہقیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کرتے ہوئے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ فَتُرَدُّ عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ الصدقة من أغنيائنا فنجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم
حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقراء پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسرے بستی میں نہ بھیجی جائے ۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الایہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے ۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے ، لیکن اگر دوسرے شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اغزہ و اقربا غریب اور حق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے ، ایک اہل قربت

لہ كما نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

لہ وانتصار ابي الطيب في شرحه للشافعي بحدیث من سئل فوقف فلا يعطى يس بذك فانه لا يطاق ثم تلكه وایا

ولم آتف على ما ندریشه واللہ اعلم ۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۷ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج و الایم م فی المحرر کتاب الزکوٰۃ

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة والصدقة علی الاقرین الخ ۱۲ مرتب

مع شرح باب از مرتب ۳

کی اور دوسرا جرمدت کی۔ واللہ اعلم۔

وَكُنْتُ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَافٍ مِنْهَا قَلُوصًا، قُلُوسٌ بَفَتْ الْقَاتِ جَوَانِ أَوْثُنِي لَيْتَ كُنْتُ
والی اوتنی یا وہ اوتنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی بائے، جمع قلاص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ دَلَّهُ مَا يَغْنِيهِ
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُشُوشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوحٌ،
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا يَغْنِيهِ؟ قَالَ خَسُونٌ دَرَاهِمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنْ لَذَنِ هَبْ،
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ النطر واجب ہے۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

لَهُ اعْلَمْ أَنَّ عَدِيثَ مَعَاذٍ (جُوَيْجِي) "بَابُ مَا جَارِيَ كَرَاهِيَةِ اخْتِزَابِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ" كَتَبْتُ تَحْتَ كَرْدِي
ہے۔ (تذقی ج ۱ ص ۱۰۸) "ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم توخذ من اغنیائہم وترد علی فقیرائہم"
لیس نصاً فی فقر السبلاد لان الفقیر راجع الی فقر المسلمین لا الی الایمن۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۱)
بتغیر من المرتب۔

لَهُ خُشُوشٌ: یہ خش کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خَدُوشٌ: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

كَدُوحٌ: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم كلمة "أو" قيل للشك من الراوي وقيل: هي في الرواية نفسها للتبويب (فيكون معمولاً على اختلاف
الاحوال)، وفي البعض زيادة وشرة ليست في الآخر، وليست من "النهاية" و"اللسان" وغيرهما من معاجم اللغة
أن النخش فوق الخدش، فالخيش قشر الجلد بالعود ونحوه والنخش برادته ويطبق على خدش الوجه خاصة وعلى الجرح أيضاً

والكدرج: البعض۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) مرتب عہ شرح باب المرتب ۱۳

بائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوتِ یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی نذر کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حقیقہ کا مسلک ہے۔

الغنی امام احمدیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کے لئے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خمسون درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یفدیہ و یعتیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی“ ذی مرة کے معنی صاحبِ قوت اور ”سوی“ کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

لہ قال ابن قدامہ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذہ۔ ونقل عن احمد فیہ روایتان: اظہرہ: انه ملک خمین درہمًا أو قمتہما من الذہب، او وجود ما تحصل بالکفاۃ علی الدرہم من کسب أو تجارة أو عتار أو نحو ذلک، ولو ملک من العروض أو المبوب أو اسنمة أو العتار ما لا تحصل بالکفاۃ لم یکن غنیًا وإن تک نصابًا، ہذا لفظہ من مذہبہ و ہو قول الثوری والغنی وابن المبارک و إسحاق۔

والروایۃ الثانیہ: ان الغنی ما تحصل بالکفاۃ۔ فاذا لم یکن محتاجًا حرمت علیہ الصدقة وإن لم یمیک شیئًا وإن کان محتاجًا جازت لہ الصدقة وإن تک نصابًا والا ثمان وغیرہ فی ہذا سوار، و ہذا اختیار ابی الخطاب و ابن شہاب العکبری و فوف مالک و الدانی۔ الغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطاء الغنی الزکاة و تعریفہ ۱۲ مرتبہ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من یعطی من الصدقة و ہذا الغنی ۱۲

تہ یہ الفاظ نسبی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر نفی سے یہ الفاظ معنی مروی ہیں ”ان یمکن لہ شیع یوم و لیلۃ أو ذل، لیلۃ و یوم“ حوالہ بالا ۱۲

تہ و اخرجہ ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من یعطی من الصدقة و ہذا الغنی۔ والی کم فی مستدرک (ج ۱ ص ۳۰۷) باب من یحل لہ الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط ابی نعیم و لم یخرجہ“ اور علامہ ذہبیؒ تین مستدرک میں فرماتے ہیں ”علی شرطہما“ ۱۲ مرتبہ

سوال جائز نہیں لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس "قوت یوم ولیلہ" بھی موجود نہ ہو۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے ہرگز یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِينَ غَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال اصیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعارساتہا فنکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعدوا علیہ فصدق الناس علیہ فلم یبلغ ذلک وثناء دینہ فقتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغز مائۃ خن واما واحد تم ولیس لکم الا ذلک ۛ

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

لے اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ،

(ج ۱ ص ۲۵۳ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرة السوی الفقیر یحل له الصدقة أم لا بکتاب الزکوة — اور

(ج ۲ ص ۳۴۶ تا ۳۴۷) باب المقار الذی یجرم الصدقة علی مالک ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب

لے قبل ہو معاذ بن جبلؓ کی کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب فتح الخویج ۱۲

لے اختلاف العلماء فی الفرة اذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية مینہ و مینہا تم صیت

وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وإن كانت الثلث أو أكثر وجب وضعها و

كانت من ضمان البائع . وقال ابو صیفیہ والثقی : بی من ضمان المشتري ولا شی علی السائغ . کذا فی المعارف

(ج ۵ ص ۲۶۳) ، بامعنا شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب فتح الخویج ۱۲ — طاب ثابته

لے قال فی "اللسان" (ج ۱ ص ۳۳۱) : والغرم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرمار ،

المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مصداق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكَلَّا الْمَعْنِيْنَ صَحِيْحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ ۝

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوب زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و ثمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک بی اموال باطنہ مقولانہ زکوٰۃ ہوا موال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ ملیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۵)، فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۲

۲۔ المہذب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دو سو درہم کا مقروض ہو تو اس پر تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں، واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على ان الواجب فيها ليس بصدرته كما في "المغني" (ج ۳ ص ۴۲) باب زكوة الدين والصدقة.

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطن ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا جا رہا ہو یعنی مکمل نصاب مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجت اصلہ سے زائد نہیں لہذا وہ کا عدم میں کذا

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیصیں میسکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دین کو مانع زکوٰۃ نہ مسترار دیا جائے والا لافسہ باب الزکوٰۃ - وادله اعلیٰ -

بَابُ مَا جَاءَ فِي كِبَالِهِ الصَّدَقَةُ لِلنَّبِيِّ وَاهْلٍ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أتى بشيء سأل أصدقته هي أم هديّة ؟ وإن قالوا صدقة لسدّا كل ، وإن قالوا هديّة أكل : السبق اتفاق ہے کہ نبوہاشم کو زکوٰۃ وغیرودینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہو چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالے نقل کیا ہے کہ نبوہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خورشید ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلہ کے درجہ میں ہے لہذا اگر نبوہاشم کو صدقہ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہو جائیگا اور صدقہ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ نبوہاشم کو صدقہ نافلہ دینا بھی جائز نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ نبوہاشم کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام حمادیؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اُحرمیت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم ۔ کافی (الہدیۃ ج ۱ ص ۲۸)

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں : فلنستكمل فی النافلہ ثم یعطى مثله للوقف . ففی شرح الکفر : لا فرق من الصدقة الواجبة والستلوع ، ثم قال : وقال بعض : یحل لہم الستلوع اھ فقد اثبت (شارح الکفر) الخلاف علی وجہ یشرع فی جمیع حرمة النافلة وهو الموافق للعومات فوجب اعتباره فلا یدفع الیہم النافلة الا علی وجہ البیہ مع الادب وخفض الجناح نیکوۃ لاہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۵) بآئین یجوز دفع الصدقة

الیہ ومن لا یجوز ۱۲ مرتب عفا الشرح

بلکہ ابوعمیر نے تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ میت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نواسم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی "عن محمد بن ابی یوسف کے طریق سے ایک روایت بھی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام غزالیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور بالا روایت پر مستولی دیا جاسکتا ہے یا نہیں ؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجرو ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اسلئے دوسرے کی تطہیب۔ قلب اور اس کی رضامندی مستور ہوتی ہے اگرچہ مالا اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذی الرحمہ ثنتان صدقة وصلۃ

لہ فتح القاری (ج ۷ ص ۲۲۴) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲

لہ لان الصدقات انما كانت حرمت علیہم من اجل ما حبس لهم فی الخمس من سهم ذوی القربی فلما انقطع ذلک عنهم فرجوا الی غیرہم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لهم بذلک ما قد کان محرراً علیہم من اجل ما قد کان حل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲

لہ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما یزکون الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ، وفيہ أيضاً : وعن ابی یوسف "یحل من یعہم لبعض لامن غیرہم" ، وعند مالکیہ فی ذلک أربعة أقوال مشہورة (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عکسہ (جواز الفرض دون التطوع) ۱۱ھ — ۱۲ مرتب حنفیہ اللہ

۵ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ لہ کنانی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲

۶ کنانی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں ”ذوالرحم“ سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا۔

بہر حال خفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد الاولاد اور مائیں بیوی۔ واللہ اعلم۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ الخ قولہ: ولای دفع المزکة زکوٰۃ، إلی آبیه الخ ۳ مرتب

علامہ امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدہؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”جاءت زینب امرأة ابن مسعود تستأذن علیہ فقیل یا رسول اللہ ہذا زینب، فقال ای الزیاتبہ فقیل امرأة ابن مسعود قال: نعم انزلوا ہا فاذن لہا قالت یا نبی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقة وکان عندی حلل فی فاردت ان اتصدق بہ فزعم ابن مسعود انه ودلہ احق من تصدقت بہ علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک ودلک احق من تصدقت بہ علیہم۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹) باب الزکاة علی الاقارب۔

یزان حضرات کا استدلال حضرت عطاءؓ کی روایت سے ہے جسے جوڑ جانی نے روایت کیا ہے ”وأتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأة فقالت یا رسول اللہ ان علی نزل ان اتصدق بکسرین ودرہما وان لی زوجا فقیرا فنجری معنی ان اعطیہ قال: نعم کفعلان من الآخر“

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنبل میں سے ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دے دے، ورنہ ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینبؓ کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہوگا اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر نہ کیا کہ نہیں۔ علامہ علیؒ نے اس کی تائید میں ایک حدیث بھی استدلال کیا ہے تفصیل بحث کیلئے دیکھئے عمدة القاری ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ج ۲

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سَوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سوا الزکاة۔ زکوۃ کے علاوہ بعض حقوقِ واجبہ تواجہائی میں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے قارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ "وَعَلَى الْوَالِدَيْنِ مِثْلُ ذَلِكَ" میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے "باب النفقات" میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطرار کی حد تک بھوکا یا تنگ ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للبخاری۔ اسی طرح خدا خواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا و بارعام یا قحط پیش آجائے تو ان مسائل کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) تحت قولہ تعالیٰ "وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ" (سورہ بقرہ آیت ۸۱) نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صحیح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مہمان کا حق | ان میں سے پہلا حق ضیف ہے، حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) حضرت

لہ سورہ بقرہ پ آیت ۲۳ - ۱۲
 لہ (ج ۳ ص ۱۳) سورہ البرہ، مطلب فی زکوۃ الذہب والنفقۃ۔ تحت قواعد الیٰ۔ وَالَّذِينَ
 يُخْرِجُونَ الذَّهَبَ وَالنَّفِثَةَ ۚ ۱۲ مرتب
 لہ الضیف ہو القادوم من السفر النازل عند المقيم و یطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی۔ نیل الاوطار
 (ج ۸ ص ۱۵۷) الجواب الضیف، باب ما جاء فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ "ان لن وردك عليك حقاً" أخرجه الشيخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے "عن ابی کریمة (مقدم بن معدی کرب الکندی) قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليلة الضيف حق على كل مسلم فمن أصبح بفناءه فهو عليه دين ان شاء اتفقوا ان شاء تفرقا" (اللفظ لأبي داود) نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں الفاظ مروی ہیں "أيا ما حل أضأت قومًا فاصبح الضيف محملاً فإن نصره حق على كل مسلم حتى يأخذ بقرئتي ليلة من زعيده وماله؟ ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعد حقیقی ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے ہیں، لیکن جہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ جہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوشریح کعبی کی مرفوع حدیث سے ہے "من كان

له صبح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضيف في الصوم — صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصوم باب النهي عن صوم الدهر لمن تفرقه به الم ۱۲ مرتب

تہ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمة، باب من الضيافة ايضاً ۴

تہ (ص ۱۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضيف — عن المقدم ابی کریمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الضيف واجبة فان أصبح بفناءه فهو دين عليه فان شارب اتفقوا وان شارب تفرق ۱۲

تہ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضيافة ايضاً ۱۲

تہ ای صار ضيفاً عندهم ۱۲

تہ ضيافة، مہمانی کا کھانا ۱۲

تہ مزید احادیث کیلئے دیکھئے "الترغيب والترهيب" (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ۳۷۴) کتاب البر والصلة وغيرهما الترغيب في الضيافة والكرام الضيف واما كسب حقه وترتيب الضيف ان يقيم حتى يؤتم اهل المنزل ۱۲

تہ قال ابن ارسلان: والضيافة من مكارم الاخلاق ومحاسن الدين وليست واجبة عند عامة العلماء خلافاً لثيث بن سعد فإنه أوجبها ليلة واحدة — نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۱) ابواب العمير باب ما رآني في الضيافة ۲ ترتيب تہ صحيح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اكرام الضيف وخدمته اياه بنفسه — صحيح مسلم (ج ۲ ص ۸۰)

کتاب اللقطة، باب الضيافة ونحو ۱۲ مرتب

یوم من بآئذہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ جائزۃ یوم وليلة والضيافة ثلاثة ايام فما كان بعد ذلك فهو صدقة الخ "

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزۃ" قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطائی نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتدا اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا ، بعد میں بیت المال سے وظائف تقریر کئے تو یہی واجب رہا۔ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے ، اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی

حق ماعون نعت الماعون علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاریۃ الدلو والقدرة اس بنا پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے

لے المجازۃ فاعلة من الجواز ، وہی العطاء لانه حق جوازہ عظیم وقدیر یوم وليلة لان عادة المسافرين ذلک یروی بالرفق والنصب فوجہ الرفق ظاہر دیوان یكون مبتدأ و "یوم وليلة" خبر وأما النصب "جائزۃ" فصلی بدل الاشتغال ، ای فلیکرم جائزۃ ضیفہ یوما وليلة حاشیہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنوری (ج ۲ ص ۹۰۶) رقم الحاشیہ ۷۱ مرتب

لے کذا قال ابن بطال ، انظر نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد ، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲

لے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد ، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲

لے معمولی چیز ، ماعوزہ "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں ، اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادیہ ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کھانسی ، پھاؤ یا کھانے پکوانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کا مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے قبل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے

معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۵۵ یعنی "وَمِنْهُمْ مَنْ الْمَاعُونُ" رقم الآیۃ ۷۷ رقم السورۃ ۷۱ جزء ۳ - ۱۲

لے (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ ، باب حقوق المال ۱۲

جبکہ بعض حضرات "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸) بعض فقہار مثلاً ابن حزمؒ نے "وَأَنزَلْنَاهُ لَكُم مِّنْ ذِكْرِ رَبِّهِ" کی تفسیر میں یہ کہہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت منجی ہے اور عشرینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دنیا کا بجز دوسرے حضرات ایسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے کئی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر زکوٰۃ حقوق ہیں کہ بعض فقہار نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے ہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ "اِذَا اَدَّيْتَ زَكٰوَةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْهِ" کما اخرجه الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۔ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ مجہود مفسرین نے اس آیت میں "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ - ۱۲

۳۔ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ص ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلة (۶۴۱) لا زکوٰۃ فی شی من الثمار ولا من النجس منہ
۴۔ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۶۹ و ۳۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیہ ۱۴۱ - ۱۲

۵۔ مثلاً صدقة الفطر وغیرہ ۱۲

۶۔ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲

۷۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاز إذا أدیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک ۱۲

۸۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱۷) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲

”هل علی غیرہا“ کے جواب میں ”لَا اِلَّا اَنْ تَطْوَع“ فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مال حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب
— ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة أو ثوباً
في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما مر في أحد كتبنا أو فضيلة :
حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف ابن رجب ص ۲۷۲ تا
ص ۲۸۰ — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاذب ص ۱۲۱ تا ۱۳۳ — ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين
وإنه لأبغض الخلق إلي فما زال يعطيني حتى إنه لأحجب الخلق إلي : قرآن كريم من صدقات
صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی
چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کامنروں سے ہے :-

۱۔ یہ جملہ معترضہ ۳

۲۔ ان المستفاد من آیات التزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق
فترى يومئذ في يوم القيامة أنها تزداد في المحشورة واحدة ، والتشبيه في التزیل العزيز بـ ”السنبلة“ یؤی
إلى ذلك أيضاً ، ومن هذا القبيل الزيادة المحنة بعشر أمثالها — کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب
۳۔ بقیع الفاء وضم اللام وتشدید الواو — پھر ”گھوٹے یا گڑھے کا پہلا بچہ یا گھوٹے گڑھے کا وہ بچہ جو دوسرے بچے کے ساتھ

۴۔ اثنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۳ مرتب

۵۔ اِنَّكَ الْعَدُوْتُ لِلْعَقْرَارِ — اِنِّیْ قَوْلُهُ تَعَالٰی — وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ — سورۃ توبہ آیت ۷۵ پ ۱۷ م

① کافر یحییٰ رجاء خیرہ — ② کافر یحییٰ مخافة شرہ
اور چار قمیص مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں۔

- ① مسلم ضعف اسلامہ یحییٰ لتقویٰ علی الاسلام
② مسلم حسن اسلامہ یحییٰ لیغیب نظراً وکذا فی الاسلام
③ مسلم یحییٰ لیعین عاکس المسلمین

④ مسلم یحییٰ لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورة

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ صرف اب بھی باقی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسم اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں دو ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء، جبکہ امام احمدؒ کی دو ٹوٹی روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ العتوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق رکوزہ ہیں۔

بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں اعطاء کا قول رائج ہے۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ العتوب کے لئے ناسخ کیا ہے؟

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعہ ہے اس لئے نہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مبطل ناسخ ہو سکتا ہے۔

۱۔ مؤلفۃ العتوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے؟ اس کے بارے میں علامہ نورانیؒ کہتے ہیں: ”ثم دس الانقطاع عندنا بل هو بانتهاز العلة؟ أو بالنسخ؟ أو بانقضاء اجماع مستند الی دلیل النسخ؟ أو تفیید الحكم بعد النبوة؟“ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵)، بابین یوزدفع العتوب (الجزء الثاني المعاصر ج ۵ ص ۲۸۳) ۱۲ مرتبہ

۲۔ امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کہ یتیم ۱۲ مرتبہ

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ " ہو۔
 پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت مسترانی
 مَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ ہے۔

پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حسن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہاری
 پاس تمہاری لئے کوئی مال نہیں، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار دیا نہ کرو اور فرمایا " اَلْحَقُّ
 مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ "۔ چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی۔

لیکن اس پر یہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور " فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " کی ہے، لہذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی۔

علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ " فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ " کی آیت ہے، یا پھر " لَنُيَكْفِيَنَّكَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَيِّئًا " کی، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " تَتَّخِذُ مِنْ غَنَائِهِمْ وَتُؤَدُّ

۱۔ سورۃ کہف آیت ۲۹ ۱۱۳۔

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵)، باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ومن لا یجوز، اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵)، باب
 اعطاء المؤمنۃ ومن یخاف علی ایمانہ ۱۲ مرتب

۳۔ ذکرہ علامۃ العثماني رحمہ اللہ فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵)، باب اعطاء المؤمنۃ ومن یخاف علی ایمانہ ۱۲
 ۴۔ رد المحتار شامیؒ میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۴۲) باب المصروف تحت آئی ہے، لیکن اس مقام پر
 علامہ شامیؒ نے " فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ " اور " لَنُيَكْفِيَنَّكَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ " آیات کا نہ کوئی تذکرہ کیا اور کوئی بحث کی اور اللہ اعلم
 ۵۔ مرتب

۶۔ سورۃ توبہ آیت ۷۵ ۱۱۴۔

۷۔ سورۃ نساء آیت ۷۷ ۱۱۴۔

۸۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ماجاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقۃ ۱۳

علی فقہ رحمہ اللہ "ناخ ہے، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعلت ہوا اور علت جو کہ صنعت اسلام تھی، جب یہ صنعت ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے ۵

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کا فر بھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے معارف ثمانیہ میں سے اکثر معارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقہاء

۵ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز ۱۲

۶ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اگر کہ چلنا ۱۲ مرتب

۷ رمل کرتے وقت چار کو دائیں بطن کے نیچے سے نکال کر اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈالنا

۸ ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۹ گھر میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تقارعرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے

اس وقت کفار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا "ہذا ضناہم حتی یثرب" یعنی

مدینہ کے بنائے ان لوگوں کو مکہ و دار لاغر کر دیا ہے اس وقت جو کہ مشرکین کہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے حج پہنچے

تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع

پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرامؓ نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف

تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین کہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ

شوکت کی یہ علت اگر ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو شروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے

۱۰ کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۱ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جن کی تالیف قلوب مقصود ہو۔ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور قاضی شامیؒ نے تفسیر منہجی میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیف قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مال غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی عنوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مال غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ يَرْشِدُ صَدَقَتِهِ

”كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني كنت تصدقت على أُمِّي بجارية، وإنهما ماتت. قال:

له يعني“ الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسیر قوله تعالى:

”إنما الصدقات للفقراء“ آیت علا پٹ - ۱۲

کہ (ج ۴ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) سورة التوبة تحت قوله تعالى: ”والمؤلفۃ قلوبہم“ آیت علا پٹ - ۱۲

کہ مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے؟ ۱۲

کہ مؤلفۃ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) باب من یجوز دفع الصدقة لہ من لا یجوز -

② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، المسئلة الثانية عشرة تحت قوله تعالى:

إنما الصدقات للفقراء والمحتاجين

③ تفسیر منہجی (ج ۴ ص ۲۳۲ تا ۲۳۶) ”والمؤلفۃ قلوبہم“

④ فتح المہم (ج ۳ ص ۷۳ تا ۷۶) باب اعطاء المؤلفۃ ومن یجوز علی امیانہ -

⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۳۰۱ تا ۳۰۳) ۱۲ مرتب علی عنہ

وجب أجرك ودها عليك الميراث ، قالت : يا رسول الله ! كان عليها صوم شهر أفصوم عنها ؟ قال : " صومي عنها " قالت : يا رسول الله ! إنها لم تحج قط ، أفأحج عنها ؟ قال : نعم احجبي عنها "

مسئلة النياية في العبادات

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " صومی عنها " سے استدلال کر کے امام احمد اور

لہ المتصدق بشئ إذا ورثه جازله آخره عندنا وعند غيرنا من الائمة —

قال لعنني : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، وذكر حديث الباب ثم قال : فقال ابن التين : وشذت فرقة من اهل الظاهر فكرهت اخذها بالميراث ، ورأوه من باب الخروج في الصدقة ويذهبون لأنها تدخل قهراً ، وإنما كرهوا ذلك لاسلامهم المصدق بها عليه فيصير عازراً في بعض صدقاته لأن العادة أن المصدق التي تصدق بها عليه يسامح إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقة إذا أخرجت من رصاصها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به أبو داود بن سيرين .

وقال ابن بطل : كره أكثر العلماء وشذرا الرجل صدقة لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني ان عمر بن الخطاب تصدق بغرس في سبيل الله فوجده يبيع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأموه فقال : لا تعد في صدقتك — صحيح بخاري ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقة) ، وهو قول مالك والشافعي وموافكا كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطه يذكر العلماء أن تبادل الملك يوجب تبديل العين ، وهذا الأصل ماخوذ من قول علي السلام : هو عليها صدقة وهو لنا بديهة في حديث أنس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب إذا تحولت الصدقة في قعة صدقة بديهة ، فبئز على هذا الأصل جاز شذرا الرجل صدقة ولكن كره الحديث عمر — كما بينا هنا بالتفصيل .

بلا البحث كله ماخوذ من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) ، باب هل يشتري صدقة — والمعارف للبغوري (ج ۵ ص ۲۸۴) بتخير من المرتب

لہ قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات الواجب :

(۱) مالیتہ محضہ کالزکاة (۲) وہدنیہ محضہ کالصلوة (۳) و مرکبہ منہما کالحج .

والنیاية تجزى في النوع الاول في حالتی الاختیار والضرورة لوصول المقصود بفعل النائب .

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم و سلاۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے۔
 جہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے
 جہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے "قال : لا یصل أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد"

ولا تجوز فی النوع الثالث فی الحال لأن المقصود به العباد النفس لا یصل به۔
 وتجوز فی النوع الثالث عند العجز للعنی الثانی وهو المشقة بتقیص المال ولا تجوز عند القدرة
 لعدم تعاب النفس — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغير ۱۲ مرتب

حاشیہ مفہوم

۱۔ ومن قال بمن السلف طاووس و الحسن البصری والزہری وقنادة والثرود وهو قول الثانی القدیمر وہ
 قال الیث والوعید فی صوم النذر دون رمضان وغیرہ۔ شرح المصیح المسلم سنوی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب
 قضاء الصوم عن المیت۔

وفرق احمد فی صیام رمضان وموم النذر فجازت لی الثانی دون الاول عنه حتی قال الخبابة:
 من مات وعليه ستون موماً من النذر فقام عنه ستون رجلاً فی یوم واحد احبنا عنه۔ وفتح القصر فی
 رواۃ ابن عباس عند البخاری علی صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲) کتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، کذا فی المعارف
 (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ قال النووی: وذہب الجہور الی أنه لا یصام عن میت لانذر ولا غیرہ حکاہ ابن المنذر عن ابن عمر و
 ابن عباس وعائشہ وروایہ عن الحسن والزہری وہ قال مالک وابو حنیفہ، قال القاضی عیاضی غفر:
 ہو قول جہو العلما۔ شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲) باب قضاء الصوم عن المیت۔

ثم انهم مجمعو علی أنه لا یصلی أحد عن أحد حیث دمیث وكذلك اجمعوا علی أنه لا یصام عن حی وانیما
 الخلاف فی الصوم عن المیت۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۳۔ رواہ السنائی فی سننہ الکبری فی الصوم باسناد صحیح، وذكره البیهقی فی سننہ (ج ۴ ص ۲۵۷) باسم قال یوم عنه
 ولیہ، تعلیقاً، وقال صاحب الجہور: استنادہ علی شرط الشیخین والاحمدین الاعلی فانه علی شرط مسلم، ودروی

الطحاوی فی مشکل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن یزید بن زریع بہ۔

کذا فی نصب الرایۃ وحاشیہ ۳ بغیرہ (ج ۲ ص ۴۶۳) باب ما یوجب القضاة والكفارة، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغير (ج ۵ ص ۲۸۶)

کذا فی نصب الرایۃ وحاشیہ ۳ بغیرہ (ج ۲ ص ۴۶۳) باب ما یوجب القضاة والكفارة، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغير (ج ۵ ص ۲۸۶)

صحابہ کرام کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روتے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباس کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابیہ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں روای ہے "کان یسأل بل یومم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد" (ص ۲۳۵، التذی فی العیام والعیام عن المست) حضرت ابن عمر کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔
نیز امام حماد نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے "عن عروۃ بنت عبدالرحمن قلت لعائشہ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایتصل ان اقضی عنہا؟ فقالت لا وکن تصدق عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدة (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ موم۔
یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدحک بالقیاس ہونے کے وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۱ شیعہ شریعت

حاشیہ نمبر ۱۱

۱۔ قال مالک: ولم یصح عن أحد من الصحابة ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدریۃ ان أحد منهم امر أحد یومم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یتفعل کل أحد لنفسه ولا یعمل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ ترتیب
۳۔ قالین نیات فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:-

(۱) عن عائشہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ موم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! ان امی ماتت وعلیہا صوم شرأنا فاقضی عنہا قال: نعم! فذین الشرأقی ان یقضی۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے "صام عنه ولیہ یا ذالذی" اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاء صوم کی صورت یہ ہے کہ ذیاد کرو۔
جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے یعنی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ موم ۱۲ ترتیب
۳۔ مسئلہ نیابت فی العبادت کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۷ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ موم ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن ابی امامة الباهلی قال : سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم
يقول فی خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شیئاً من بیت زوجها إلا

فقہ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔
صاحب دایہ فرماتے ہیں : الاصل فی هذا الباب ان الانسان لا ینکحل ثواب عملہ لغیرہ ملاًة أو موطاً
أو صدقة أو غیرہ (کتلادۃ القرآن والأذکار) عند اہل السنۃ والجماعۃ لما روی عن ابی ہنی علیہ السلام انه ضعی
بکثیرین اسمعین احدثہما عن نفسه والاخر عن أمته من أقرب واحد انیۃ اللہ وشہدہ بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ
(ص ۲۲۵ و ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، جعل تھیۃ احمدی الشانین
لا أمته۔۔۔ ہدیہ (ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغیر)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذریعہ
محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادات بذریعہ
کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ و غیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذریعہ
ہونے کے ساتھ ساتھ دایہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ائمہ متقدمین نے کہا کہ میت کے ثواب قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔
اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جہو کا مسلک ایک محتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح
وسعت ہے کہ خالص عبادات بذریعہ میں بھی نیابت کے جائز قرار دیے اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی
ہے کہ میت کو عبادات بذریعہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلفت ان إبداء الثواب للی میت فقہاء أوردوا للی حیاً ، وہل ذلک یخص بالنافذۃ أو نعم الغریبہ ؛ وکن لا تنقض
اصلہا عن وجبت فی ذمتہ ؟ أقول لیس بذلک تفصیلاً۔ فعلیک بکتب الفقہ المطبوعۃ۔

ہذا کلام فاضل من البدایۃ (ج ۱ ص ۲۹۶) و شرح جامع القدریر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) و شیعہ اشرف

عاشیہ صفحہ ۵۸

شرح باب الثواب

لہ اس سے پہلے دو باب "باب ماجاء فی کراہیۃ العود فی الصدقۃ" اور "باب ماجاء فی الصدقۃ عن المیت" سے
متعلق تشریح پیچھے باب "باب ماجاء فی التصدق یرث صدقۃ" کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت پہلی ج ۱ ص ۱۲

بیاضن زوجہا قلیل: یا رسول اللہ! ولا الطعام؟ قال: ذلک أفضل أموالنا عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحت یا دلالت یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیت زوج سے اتفاق درست ہے بلکہ اس اتفاق پر وہ اجر کی کجی حق ہوگی اور عدم اجازت کی صورت میں مال زوج سے اتفاق نہ اس کے لئے جائز اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ اتفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بھاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے جفتہ امرو غامری ہو یعنی "قال: إذا أنفقت المرأة من کسب زوجها عن غیر امرء فلها نصف أجره" اس میں "عن غیر امرء" سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "فیہ اشکال" "فإنه إن كان الغرض من غیر امرء الصریح وكان هناك إذن لها دلالة أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غیر تنصیف وإن لم یکن لها أمر ولم یکن لها إذن دلالة ولا عرفاً فكیف الأجر؟ بل هناك علیها وزر"۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالت یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے اتفاق کیا تو اس کو نصف اجماعی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجر کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة من بیت زوجها كان لها به أجر ولن یجر مثل ذلک وللخازن مثل ذلک ولا ینقص کل واحد منهم من أجر صاحبه شیئاً له ما کسب ولها بما انفقت۔ حدیث مذکور میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجر مرأۃ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونے والے ہیں معناه ان ین احمد أحد فی أجر الآخر۔ واللہ أعلم

۱۔ (۲۶ ص ۸۰) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۳
۲۔ لیکن ان کیون المراد المشاركة فی اصل الثواب کیون بہذا ثواب وان کان أحدہما اکثر ولا یلزم ان یکون مقلد
ثوابہما سو اہل کیون ثواب ہذا اکثر وقد کیون بعکسہ وقرب من مانی "فتح" (۳ ص ۲۳) مکذباتی المختار (۵ ص ۱۲۹) ۱۲
۳۔ مسئلۃ الباب متعلق تشریح تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امر خادمہ بالصدقة و

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرج له حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما تكلم به الناس : إلى لأرى مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرج له كما كنت أخرج له .

له لا بد منها من معرفة صدقة الفطرة وشرعاً في العمدة للعيني : قال النووي : هي نفقة مؤلفة لأعرية ولا معرفة بل هي اصطلاحية للفقهاء كما بها من الفطرة التي هي النفوس والمخلقة أي زكاة المخلقة وذكرها صاحب المحلى في التبرى . قلت (الحق قول العيني) : ولهم نفقة إسلامية كان أولى لأنها ما عرفت إلا في الإسلام ولؤيد بها ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع .

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) زكاة الفطر (٣) زكاة رمضان (٤) زكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الزوس (٨) زكاة الأبرار — سماها الإمام مالك رحمه الله تعالى أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترصداً مقدماً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بكونها لا ترصداً (ج ١ ص ١٠١) في بداية "أبواب صدقة الفطر"

وفي المعارف للنووي (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال شيخ : و اضاف الشرع الصدقة إلى الفطر دل على ان الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلبها على السببية ، كما في كتب الأصول .

أقول : المشهور أنها من إضافة الشيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قال في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "البحر" : والإضافة فيها من إضافة الشيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الزوس إلى ١٢ رشيدها شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول

پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر شخص پر واجب ہے جس کے پاس "قوت یوم ولیتہ" ہو، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حوالان حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا "قوت یوم ولیتہ" رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں "زکوٰۃ الفطر" ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ** "اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق "صلوٰۃ" سے مراد "صلوٰۃ عید" ہے اور "تزکیٰ" سے مراد صدقۃ الفطر کی ذرا سی۔ لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی ہی ہوگا

لہ ثما ہم ان العلماء اختلفوا فی مقدار الفطر ہی فرض او واجبۃ او مستحبہ أم فعل غیر مذروب الیہ ؟ فقالت طائفة : ہی فرض وہم الائمۃ الثلاثۃ الشافعی و مالک و احمد ، وقال اصحاب : ہی واجبۃ ، وقالت طائفة : ہی مستحبۃ ، و بقول مالک فی روایۃ ذکر صاحب الذبیرۃ ، وقال بعضهم : ہی فعل غیر تکانت واجبۃ تم تسخت —

وراجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقۃ الفطر — وشرح بیج سیم سنودی

(ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاہ الشہ

لہ سورۃ آل علی آیت ۱۴-۱۵ پ ۳۰ - ۳۱

لہ وعن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : "تزکیٰ" ہی تصدق صدقۃ الفطر ، "و ذکر اسم ربہ" کبر یوم العید فی صلاۃ العید ، وعن جماعة من السلف ما یقتضی ظاہرہ - روح المعانی (ج ۱ ص ۱۶۶) جزوہ سورۃ آل علی آیت (۱۴-۱۵)

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں "تزکیٰ" سے مراد زکوٰۃ الفطر اور "صلیٰ" سے مراد

نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

(۱) اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيہ عن حذّہ“ کے طریق سے روایت مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی نَجَاحِ مَكَّةَ الْاِثْنِ عَشَرَ مِائَةَ الْفَطْلِ وَاجِبَةً عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ ذَكَرٌ اَوْ اُنْثٰی حَتّٰی اَوْ عِبْدٌ صَغِيرٌ اَوْ كَبِيرٌ مِّثْلُ اَنٍّ مِّنْ قَمَحٍ (گندم) اَوْ سَوَاهٍ صَاعٌ مِّنْ طَعَامٍ۔ امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث عن یب حسن“

(۲) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صغیر عن ابيہ کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”اَدَا زَكَاةَ الْفَطْلِ صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ وَصَاعًا مِّنْ شَعِيرٍ اَوْ نِصْفَ صَاعٍ مِّنْ بَرٍّ اَوْ قَالَ قَمَحٍ عَنْ كُلِّ اِنْسَانٍ اِلَیْهِ“۔ اس سے بھی حنفیہ کا مسلک صاف سمجھ میں آ رہا ہے۔

(۳) طحاویؒ ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت کنت اؤدی زکوة الفطر علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدّین من قَمَحٍ“

(۴) طحاویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوة الفطر مدّین من حنطة“۔ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؓ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمہ بن عبدالرحمن، عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت کی ہیں۔

۱۔ ”فغ“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ”درہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
۲۔ ایک دروہ طول کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار درہ کا ہوتا ہے، لہذا دو درہ نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح ہے کہ دروہ وزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اوشٹھ تو در تین ماشہ کا ۱۲ مرتب
۳۔ التیوی، التوی : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۳۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۳ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابو بکرؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت قاسمؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابواسیم غنیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کی ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا یا جوہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن بعد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا یا جوہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسر سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہے۔

۱۰ عن ابی قتادۃ قال أخبرنی من دفع الی ابی بکر الصدیق صاعاً من تینین ۱۰ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۳

۱۱ عن ابن ابی سعیر قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر علی عبد الرحمن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲

۱۲ حدثنا ابو زمرۃ عبد الرحمن بن عروالدشقی قال: حدثنا القوامی فذكر بارسنادہ عن عثمان أنه خطبهم فقال: اذوا زکوۃ الفطر منین من حنظلۃ ۱۳ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۳

۱۳ عن ابی ہریرۃ قال زکوۃ الفطر من کل حر و عبد ذکر أو انثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲

۱۴ عن الحسن أن مروان بعث إلى أبي سعيد أن يعث إلى بركة رقيقك، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا يعلم إنما علينا أن نعطى لكل رأس عند كل فطر صاعاً من تمر أو نصف صاع من بر ۱۴ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۴

۱۵ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرة أن يعلوا عن الصغیر والکبیر والحر والملوک منین من حنظلۃ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۵

۱۶ عن عفان بن مسلم قال: کتب عمر بن عبدالعزیز الی عدی بن ارقطۃ کنا باقرأه علی منیر البصرة وأنا أسمع، أما بعد: فمن قریبک من المسلمین أن یخرجوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر أو نصف صاع من بر ۱۶ (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲

۱۷ عن مجاهد: فی زکوۃ الفطر صاع من کل شئ سوی الحنظلۃ، والحنظلۃ نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲

۱۸ و تلہ شدہ قال: سألت أباکم وحماداً و عبد الرحمن بن القاسم عن صدقۃ الفطر فقالوا: نصف صاع حنظلۃ (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲

۱۹ مثلث اثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲

۲۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب الصدقۃ قبل العید ۱۳

”نصف صاع من بتر“

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ”فلا زال أخرجه كما كنت أخرجه“ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ”تلك قيمة معاوية لا قبلها ولا اعمل بها“ لیکن بعد میں جب ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ ”نصف صاع گندم“ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (کما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكور الأنثى والحرة والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بتر“

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بتر“ کے جملہ سے استدلال کہہ کے اور اس کا جواب: یعنی متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ

لہ الکوکب الدردی (ج ۱ ص ۲۴۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب سبھی کو یعنی ”فلا زال أخرجه كما كنت أخرجه“ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ”نصف صاع گندم“ نکالنے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا یہ عمل اس وقت تک صحیح تک کہ وہ ”نصف صاع“ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آ رہی ہے ۱۲ مرتب

تہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہو ”عن عياض بن عبد الله قال سمعت ابوسعید و هو یأی عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج علی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من آقط، فقال لم یزل، أو مؤمنین من قم، فقال: لا، تلك قيمة معاوية“ ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو
مترآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا ۔

لیکن بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب
نہیں ، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں ۔
دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا
يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُۃُ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت
سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل
تغیر ہونا ثابت ہوا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور
اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا اور دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ
نہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں جو اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ
ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت کا استدلال
خالص جہالت ہے ۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں
پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی ، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی ، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب
اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں ۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ
یہ کہ ”باب صدقة الخيل“ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ
فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
بھی نسل کشی کے ساتھ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے
نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا
کہ ”قد عفوت عن صدقة الخيل“ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے
لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرما دیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متحدین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرما دیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آیت کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جو ادھر کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقع میں گزرا۔

اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپؐ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپؐ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقتدرہ ذکوۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکر أو أنثی من المسلمین اس حدیث میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطاء، مجاہد، سعید بن جبیر، عمر بن عبدالعزیز اور ابراہیم بن محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں ملے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو دو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

بزم صنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن بیسہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن المبارک ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن مسلمہ القعنبی اور عبداللہ بن وہب نے ابن بیسہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو مقبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

لہ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

تہ (ج ۳ ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین۔ روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ خزیم وعبدیم صغیریم وکبیریم مسلمیم وکافریم من الرقیق ۱۲ مرتب

تہ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وہو أعون براء الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

تہ قال: یخرج الرجل زکوۃ الفطر عن کل ملوک له وان کان یہودیاً أو نصرانی۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

تہ قال: کان یخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیراً وکبیراً وعبد وولکان نصرانیاً مدین من قح أو صاعاً من تمر۔ زلیحی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

تہ وحدیث ابن بیسہ یصلح للمتابعۃ سیما من رواۃ ابن المبارک عنہ۔ زلیحی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

تہ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیڑ نے تو یہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنى"
واللہ اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمَّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمن بإخراجه

لہ کذا فی حاشیۃ "الکوکب الدرۃ" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵)۔ وراج التفتیل المعارف (ج ۵ ص ۳۳۳)

ۛ علم: "أن هذا الباب (ای باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة :

الاولی : معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً (قد بیّناه مفصلاً فیما سبق)

الثانیة : معرفة وجوبها (فبأحادیث الباب وأحادیث أخرى)

الثالثة : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس بیون مؤنة تامة ولی علیہ ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحیة والعقل)

الخامسة : معرفة ركنها (هو التملك)

السادسة : معرفة شرط جوازها (یکون المصروف إلیه فقراً)

السابعة : معرفة من تجب علیہ (تجب علی الأب عن اولاده الصغار الفقراء ولی السید عن عبده ودرہ و

مدرسته وأُم ولده)

الثامنة : معرفة الذی تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومالیک الخدمۃ دون مکاتبہ وذو جتر)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فیہا

العاشر : معرفة الکلیل الذی تجب بہ (وهو الصاع)

الحادی عشر : معرفة وقت وجوبها (یوطأوع الفجر الثانی من یوم الفطر)

الثانی عشر : معرفة کیفیة وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً علی الأمح)

الثالث عشر : معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الائمة الاربعة فی استحبابها بعد فجر یوم الفطر قبل

الذباب الی صلوة العید)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقدیمها علی یوم الفطر (وسیأتی تفصیل فی الباب الآتی)

الخامسة عشر : معرفة وقت أدائها (والتفصیل فی الباب الآتی)۔ بذانقص الی العمود المعنی

(ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) فی براجہ الاب صدقة الفطر۔ ومن یرو التفصیل البسط فی ہذا الباب

بعضی (ج ۵ ص ۳۳۳) وراج التفتیل المعارف (ج ۵ ص ۳۳۳) وراج التفتیل المعارف (ج ۵ ص ۳۳۳)

طلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فيه (امی رمضان) بخصلة من الخير كان كمن أذى فريضة فيما سواه ومن أذى فريضة فيه كان كمن أذى سبعين فريضة فيما سواه“۔ واللہ اعلم
(ازمرب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العیاضیؒ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحلَّ فرخص له فی ذلك : نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورتیں اس کے اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱۔ (ج ۳ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۔ المعارف للبوریؒ (ج ۵ ص ۳۱۳ و ۳۱۵) ۱۳

۳۔ محلّ حلولا (ن۔ عن) علیہ أمر اللہ : واجب ہونا ۱۴

۴۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الزَّكَاةِ وَالْعَارِضِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّٰهِ۔ ۱۵

۵۔ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وهو المذكور فی ”قواعد“ ابن رشد وجمہ الامح۔ کذا فی المعارف

(ج ۵ ص ۳۱۶) فکن نقل العینیؒ : قال ابن المنذر : وکرہ مالک واللیث بن سعد تعجیلہا قبل وقتہا۔

عمرہ القاری (ج ۹ ص ۴۷) ۱۶

۷۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زکی قبل الوقت أعاد كالصلوة۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قبل اللہ تعالیٰ : وَفِي الزَّكَاةِ ۱۷

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیث باب سے ہے۔ پہلی روایت اور پر ذکر کی جا چکی ہے، دوسری روایت یہ ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر: انا قد اخذنا زکوٰۃ العباس عام الاول للعام“۔ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سبب وجوب ہے نیز حولان حول زکوٰۃ کے لئے شرط ادار ہے نہ کہ سبب وجوب، لہذا حولان حول کو وقت صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النُّكْحِ مِنَ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأَنْ یُعْرَفَ أَحَدُكُمْ فِی حَتَّابٍ عَلَى ظَهْرٍ نِیْصِدَقَ مِنْهُ وَیُسْتَفْتٰی بِهِ عَنِ النَّاسِ خَیْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ یَسْأَلَ رَجُلًا أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ ذَلِكَ۔ مسئلۃ الباب سے متعلق ضروری کلام ”باب من تحل له الزکوٰۃ“ کے تحت گزر چکا ہے۔

فَإِنْ الْیَدِ الْعُلَیَا خَیْرٌ مِنَ الْیَدِ السُّفْلٰی۔ ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلیٰ مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید آخفہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید سائلہ ہے۔

لہٰذا سبب وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (انکس کے اعتبار سے) زلیفہ سا قسط ہوگا۔ لہٰذا بلکہ زکوٰۃ کا سبب وجوب وجود نصاب ہے لہٰذا اس کے پائے جانے سے نفص وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲

سے تفصیل کیلئے دیکھیے عمدة القاری (۸ ج ص ۲۹۴ تا ۲۹۶) باب لاصدقة الا عن ظرغنی۔ اور فتح الباری (۳ ج)

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

ص ۲۳۵ تا ۲۳۷) باب لاصدقة الا عن ظرغنی ۱۴

(۴) ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلہ أن السفلی ہی غیر المتعففہ)

(۵) ید علیا سے مراد ید آخزہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔

(۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے، گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔

(۷) علیا سے مراد ید عطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا کو ید متعففہ اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
وَابْدَأْ بِعَنْ قَعُولٍ "یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقواء سے ہونی چاہئے اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ دواہروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر سلسلہ جی۔ کما قال
علیہ الصلاة والسلام: لَهَا أَجْرَانِ أَجْرُ الْقَرَابَةِ وَأَجْرُ الصَّدَقَةِ"

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ الْمَسْأَلَةَ كَذَبُكَ بَهَا الرَّجُلُ دَجَبَهُ
إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلَ سُلْطَانًا أَوْ نَفِيًّا لَا يَدَّ مِنْهُ "مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت
اور چہرے کی دجاہت جاتی رہتی ہو لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو
اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں ہو، وجہ یہ کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے
اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہی سلطان سے سوال کر کے بیٹا مال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔
پھر "أَوْ نَفِيًّا لَا يَدَّ مِنْهُ" کا مطلب یہ کہ حاجت خدیوہ کے وقت غیر سلطان سے بھی مال درست ہو والہ اعلم
(لَا تَرْجُبُ عَنْهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ)

هَذَا آخِرُ كَلِمَةٍ فِي هَذَا الْبَابِ

وبہ نتیجی شرح ابواب الزکاة بعون اللہ تعالیٰ ولطفہ وکرہہ، وسنبدا فی شرح ابواب

الصوم إن شاء اللہ تعالیٰ۔۔۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢

والحمد لله أولاً وأخيراً

لہ کما اختاره المحققان فی مجمع (ج ۳ ص ۲۳۶، باب من لا یحرم من غیرہ) والعمد (ج ۸ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، باب لا یحرم من غیرہ) ۱۲ مرتب

تہ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸)، باب الزکوة علی الزوج والأیتام فی الحجۃ ۱۴

سے کڈ دینا کڈنا (نقص) کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کڈنا (رجل):

تھکانا۔ کڈنا (رجل): ہرگز نہ کرنا یا خوب کھانا۔ کڈناشی: ہاتھ سے چھین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر

نیکو رہا (رجل) وجہہ "سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ

"نہایت لاہین الاثیر میں ہے "آزاد باوجود مارہ و رونقہ" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الصوم

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی ، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشوراء اور ایامِ تمیز کے روزے رکھتے تھے — پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں ؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت منسوخ تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ منسوخ نہ تھا ، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے ہی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں ۔

لِ الصَّوْمِ ثَلَاثَةٌ : الْإِمْسَاكُ مطلقاً أي على أي شيء كان في أي وقت كان — وشرعاً : الإِمْسَاكُ عَنْ الْمَفْطُورَاتِ (الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجِمَاعِ) حَقِيقَةً أَوْ حَكْمًا وَفِي أَنْ أَكَلَ أَوْ شَرَبَ أَوْ جَامَعَ نَاسِيًا لِمَفْطُورَاتِهِ مَسْكٌ حَكْمًا وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مَسْكٍ حَقِيقَةً فِي وَقْتٍ مَخْصُومٍ (وَيَوْمِ طُلُوعِ الْفَجْرِ أَوْ غُرُوبِ الْبَيْتَةِ) وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى قَعْدِ التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ (وَيَوْمَ أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا عَاقِلًا طَاهِرًا مِنْ لَهْفٍ وَنَفَاسٍ) — كَذَا فِي "الْبَابِ" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) وَ"الْمَجْمُوعَةُ" (ج ۱ ص ۱۶۶) بِإِيفَاحٍ مِنَ الْمُرْتَبِ

۱۔ و فرض صوم رمضان عشر شعبان سنة ونصف بعد الهجرة ، كما ذكر ابن جرير في تاريخه وابن كثير في "البردة والنهية" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۲۳۷) — وفي السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام وفيها ركعة الفطر ونصب الصدقات كما يقول ابن كثير وغيره — كَذَا فِي مَوَارِفِ لِسْنِ (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

سے قری میں کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ — اسی طرح "السیالی البین" انہی دنوں کی آیت کو کہا جاتا ہے ۱۳ مرتب

پھر جو موسم رمضان کی فرضیت کے بعد موسم عاشورا وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمر و ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات رمضان کی وجہ تسمیہ نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدتِ بیش اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَدُهُ يَمْضُ الذُّنُوبُ“ اُبی یحییٰ رحمہ اللہ۔ پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسامیہ گرمی میں ایک نام ہے۔ لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی اضافہ بغیر استعمال نہیں ہوتا۔

۱۔ وَفِي رَمَضَانَ رَمَضًا (سَمَّيْنَا) الْبَهَارَ: دن کا سخت گرم ہونا۔ اشمس: دین وغیرہ پر سخت دھوپ پڑنا۔ الظلم: گرم زمین سے پاؤں جھنا۔ الطائر: پیاں کی تیزی سے بڑھنے کے جوں کا گرم ہونا۔ مینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا۔ ۲۔ لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً لِشَيْءٍ أَحَدٌ مِّنْهُ إِذْ نَزَّلَ اللَّهُ مَرْقَاتٍ فَرَأَتْهُ بَنِي كَدَّ: کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے ”لَا اَن تَسْمِيَةَ بَنِي كَدَّ قَبْلَ اَنْ يَنْزِلَ الْوَحْيُ“ وَفِي رَمَضَانَ (ج ۲ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف دیکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جھنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینہ میں روزے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبادتِ قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قَالَ الْقَارِي: وَرَمَضَانَ دَانَ مَحْ آءُ مِنْ اَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰی فَبِغَيْرِ مُشْتَقٍّ اَوْ رَاجِعٍ اِلٰی مَعْنٰی الْغَا فَرَأَتْهُ بَنِي كَدَّ الْوَحْيُ وَفِي رَمَضَانَ (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

۴۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

۵۔ فی ہذہ المسألة ثلاث مذہب: قالت طائفة: لا يقال رمضان على انفراده بجماله وانما يقال: شہر رمضان۔ بقول صاحب الكف۔

اور اس بارے میں اہل لغت نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ جو مبینہ حرف دار سے تفریع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیع الثانی،

وزعم نولاء ان رمضان اسم من اسماء الله تعالى فلا يطلق على غيره الا بقيد -

وقال اكثر اصحابنا وابن الباقلاني : ان كان هناك قرينة تصرف الى التبريد لكانت دالة عليه ، قالوا :
فيقال : صمنار رمضان ، و صمنار رمضان ، و رمضان افضل للاشهر ، ويندب طلب سبلة القدر في اواخر
رمضان واشباه ذلك ، ولا كراهة في بزه كلفه . و انما يحكى ان يقال : جار رمضان ، و دخل رمضان ،
و حضر رمضان ، و احب رمضان و نحو ذلك -

والمذهب الثالث : مذهب البخاري والمحققين انه لا كراهة في اطلاق رمضان بقرينة وبغير قرينة ، وهذا
المذهب هو الصواب والمذهبان الاولان ناسدان لان الكراهة إنما تثبت بنهي الشرع ولم تثبت فيه نهى
وقولهم : انه اسم من اسماء الله تعالى ليس بصحيح ، ولم يصح فيه شيء وإن كان قد جاز فيه ان تضعيف ، واسماء الله تعالى
توقيفية لا تطلق الا بدليل صحيح ولو ثبت انه اسم لم يلزم منه كراهة - وهذا الحديث المذكور في الباب اعن ابى هريرة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اذا جاء رمضان فتحت ابواب الجنة (صريح في الرواية المذمومة) ، ولهذا
الحديث نظائر كثيرة كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۶) كتاب الصيام ، باب فصل شهر رمضان -

جوهضات لفظ "شهر" کے بغیر لفظ "رمضان" کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال
"الکامل" لابن عدی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تقولوا
رمضان ، ان رمضان اسم من اسماء الله تعالى ولكن قولوا : شهر رمضان " لیکن یہ روایت ضعیف ہے ،
و یحییٰ فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب هل يقال رمضان او شهر رمضان ومن رأى كلمة داسعا - اور عمدة العارفین
(ج ۱ ص ۲۶۵) باب هل يقال الشهر ۱۲ مرتب عفا الله عنه دعا فاه

حاشیہ صفحہ ہذا

لہ و ذکر الشہر مع رجب قول الصلاح الصفدی ومن تبعہ ویس ذلك عندنا تہ اہل اللغة والادبار ، وبعضهم :
ان حادی عشری شہر حادی ۶ فی کلام الشہود لمن تسبیح
و ذکر الشہر و ہوج رمضان ۶ والرابعین غیر ذالم یسبحوا
کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضهم :

ولا تعنف شہراً الى اسم شہر ۶ الا ما اوله الراء فانور

ان کو لفظ ”شہر“ کا رمضان الہی بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا نہیں کی جاتی
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان أوّل لیلة من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین وسدّۃ الحق الہی“ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے نبی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور تاضی
 عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزول رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگزر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستن منہا رجباً فیستح لآنہ فیما روءہ ماسبع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ سورۃ بقرہ رقم الآتہ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنائے رجب) ہوا صبح لآن ذکر الشہر مع الرجبین فرقاً بین الشہر والموم كما ذکر بعض أئمۃ
 اللغۃ، و ذکرہ مع رمضان توہم أنہ اسم من اسماءہ تعالیٰ، ولای وجہ فی ”رجب“ أحدین ہذین الوجہین ۱۲ مرتب
 حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الرار اسماء شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات الرار میں افع و اشہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے،
 واللہ اعلم تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الافر مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب البعث، فصل فی ذکر الشہر رمضان فی رمضان۔

۲) عمدة القارئ (ج ۱ ص ۲۶۵) باب بل یتال رمضان أو شہر رمضان الخ

۳) روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ رقم الآتہ ۱۸۵)

۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۵) معقد تصفیڈا، قید کرنا، بہت کمزوری لگانا ۱۲ م

۶) یہ ”مارو“ کی جج ہے یعنی سرکش ۱۲ م

۷) علامہ توربشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کم ہوتا ہے جیکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور سرکش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا سبکدوش، شیاطین اللہ کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خواہشات، لہذا شیاطین جتنے کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح گرم لوہا آگ سے نکلے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأُتي بشاة مصلية، فقال:

كلوا، فتسحى بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۶ ص ۳۶۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صدقت الشیاطین“ کے معنیوں کو اس روایت میں آگے ”سلسلت الشیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

لے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴) ۱۲

تھ ہو (ای الشک)، استوار طریقی الادراک من النقی والإثبات، و موجب ہذا آن یغم البلال لیلۃ الشلائین
من شعبان فی شک فی ایوم الشلائین أم من رمضان ہو أو من شعبان؟ أو یغم من رجب بلال شعبان
فاکلت عدتہ ولم یکن رؤی بلال رمضان ینفع الشک فی الشلائین من شعبان أم بوالثلاثون أو الحادی عشر
کذا فی فتح القدر وراجعه للتفصیل (ج ۲ ص ۵۳)، کتاب الصوم ۱۲ مرتب

اليوم الذي شدت فيه فقد عصى أبا القاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ یہ سب سے پہلے دن رمضان کا ہو اور یہیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق امرہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کامل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نقلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بقیۃ نفل روزہ رکھنا

نہ چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے میلۃ الشک کی تعیین "میلۃ الثلاثین من شعبان" سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۳، کتاب الصوم)

نیز صاحب غنیہ فرماتے ہیں "یوم الشک ہوا یوم الاثیر من شعبان الذی یحتمل ان یكون آخر شعبان أو اول رمضان۔ غنیۃ بہا مش فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں "یوم الشک ہوا یوم الذی یحدث الناس فیہ برؤیہ الہلال ولم یثبت رؤیہ أو شہدوا حد فرت شہادۃ أو شہادۃ روت شہادۃ تہا۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا راہتم الہلال فصوموا واداروا بیوہ فأنظروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الصوم)

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کو ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہ اس کے منک ہیں "یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع بڑا ہو تو ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ والشام ۱۲ رستہ اشرف لہ وفیہ غلات ابی ہریرۃ وعمر و معاذ بن عمرو و عائشہ واسماء رضی اللہ عنہن

ثم ان من رمضان یجزیہ وہو قول الاذاعی والشوری وجہ الشافعیۃ یعنی اگر یوم الشک میں امتیاض روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یوم رمضان ہو تا نا ثابت ہوگا یہاں تو اسامہ اذاعی وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا (وعند الشافعی واحمد بن الحزیمہ الاذا انجوبہ من یتق بہن عبد او امرأۃ۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ و ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا

باتفاق جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بصوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان بصومه أحدكم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں بھی مطلق ہوا اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بصوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان بصومه أحدكم“ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و العمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يتجمل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لعنوا رمضان وإن كان دخل بصوم صوماً وافق صيامه ذلك فلا بأس به عندنا“ (ج ۱ ص ۱۱۵) مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”و العمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفیان الثوري و مالک بن انس و عبد الله بن المبارك و داود بن قتيب و احمد و اسحاق كرهوا أن يصوم الرجل اليوم الذي يشك فيه ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”والثالث أن يصوم التطوع وهو غير مكروه عندنا وبه قال مالك و في الأثران“ حکی عن مالکؒ جواز النفل فيه عن اہل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) و ہو قول الأوزاعي والليث وابن مسleme و احمد و اسحاق (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کی روایتوں سے برعکس نقل کیا ہے) والشرع أعلم۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا الھ ۱۲ مرتب

۳۔ و فی جراح الفقہ: لا یجوز صوم یوم الشک بنیۃ التطوع والأفضل فی حق النحر صوم بنیۃ التطوع بنفسه فائتہ و ہوروی عن أبي يوسفؒ، و فی حق العوام التتوم والانتظار، آی میسک، إلی أن یقرب الزوال، و فی محیطہ إلی وقت الزوال۔ فان طرأ من رمضان نوى الصوم ولا أظفر كذا فی المحدث (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ سنی

۴۔ اور جہاں تک ”إلا أن يوافق ذلك صوماً كان بصومه أحدكم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا واپس یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیثِ باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم و فقہ کی بنا پر شکوک و وسوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا بصر نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ خواص چونکہ ان وسوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَا الْهَلَالِ وَالْإِفْطَارُ لَهُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، وهو ما لِرُؤْيَا الْهَلَالِ وَالْإِفْطَارُ لَهُ. اس حدیث نے صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت "شہر" کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ چاہنے کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوتِ شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

لے یوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) أَن يَوْمِي عَنْ وَاجِبِ آخِرِ كَفْعَارِ رَمَضَانَ وَالنَّزْرَ أَوِ الْكَفَارَةَ وَهُوَ مَكْرُوهٌ أَيْضًا إِلَّا أَنْ كَرَاهَتُهُ خَفِيفَةٌ وَإِنْ نَهَرَ أَيْ مِنْ شَعْبَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ نَهْرًا وَفِيهِ يَجْزِي عَنْ الَّذِي نَوَاهِ مِنَ الْوَاجِبِ وَهُوَ الْأَمْرُ وَفِي الْمَحْظَا وَهُوَ الْمَحْظُوعُ.

(۲) أَن يَضِيعَ (بِأَن تَرُدُّ) فِي أَصْلِ النَّيْتَةِ بِأَن يَوْمِي أَن يَصُومَ غَدًا إِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ وَلَا يَصُومُ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِيرُ صَائِمًا.

(۳) أَن يَضِيعَ فِي وَصْفِ النَّيْتَةِ بِأَن يَوْمِي إِنْ كَانَ غَدًا مِنْ رَمَضَانَ يَصُومُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ فَفَعَنْ وَاجِبِ آخِرِهِ مَكْرُوهٌ.

(۴) أَن يَوْمِي عَنْ رَمَضَانَ إِنْ كَانَ غَدًا مِنْهُ وَعَنْ السَّطَوِّحِ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ، يَكْرَهُ.

کذا فی العقود (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رآتم الهلال فموموا الخ

وراجع للتفصیل فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب موم رمضان لرؤیة الهلال — و

اوحسن المسائلک (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صیام الیوم الذی یشک فیہ — ۱۲ رشید اشرف

ارشاد ہے ” فیان غمہ علیکم فاقدموا لہ “ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا تم البطلان فقوموا حقہ — فی حدیث ابن عمر
پوری روایت اس طرح مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر رمضان فقال : لا تقوموا حتی تروا
البطلان ولا تفطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاقدموا لہ “ — یعنی روزہ اس وقت تک نہ کھوجب تک چاند نہ
دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کر جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر
مستور ہو جائے تو حساب بگالو ۔

حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال
الشہربیح وعشرون لیلۃ فلا تقوموا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملوا العدة ثلاثین “ صحیح بخاری، حوالہ بالا ۔
حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مدنی نے اپنے رسالہ ” رؤیت ہلال “ ص ۱۵ مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رؤیت
شہود کا ہے میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کرتے ہیں جو اس موضوع پر بغیر بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

” یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام
نہیں کیا ۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رؤیت پر رکھا ہے ۔ لفظ ” یوم “
عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں ۔ اس کے سوا اگر کسی
دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجازی ۔ اس لئے حامل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام
احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہو کہ عام آنکھوں سے
نظر آئے ۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُفق پر وجود نہیں بلکہ رؤیت ہے ۔ اگر چاند اُفق پر موجود ہو
مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا ۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ
ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا ہے ، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر
تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا جھوٹا اور پیدائش معلوم کر دو اور اس
عمل کر دو ، یا آلات رصد اور دوربینوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو ، بلکہ فرمایا فان غم علیکم
فاکملوا العدة ثلاثین ” یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے عید ختم سمجھو ۔ اس میں
لفظ ” غم “ خاص طور سے قابلِ نظر ہے ، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے ہوا کہ تمہارا
وضوح قاموس یہ ہیں :-

کے حامل ہونے کی بنا پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں، اس کے علاوہ حدیث

غدا الهلال على الناس غمًا إذا حال دون الهلال غيم دقيق أو غيم ظلمين۔
(تاج العروس شرح قاموس)

جس سے معلوم ہوا کہ چاند کا وجود خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم کیے حکم دیا کہ جو شخص چاند دیکھتا ہو جائے کیلئے موجود نہ لائی ہو، جو چیز موجود ہی نہیں اس کو معدوم کہا جاتا ہے، محاورات میں اس کو مستور نہیں بولتے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چاند کے مستور ہوجانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی سبب پیش آئے بہر حال جب چاند ہولے تو دیکھ لیا اور دیکھا نہ جاسا تو حکم تشریف یہ کہ روزہ عید وغیرہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ کچھ صحابہ کرام عموماً کیسے بیٹھے، راستہ میں چاند پر نظر پڑی تو چاند کا ساثرہ ڈالا اور روشن دیکھ کر آپس میں گفتگو ہوتی، بعض نے کہا کہ یہ دنوں رات کا چاند ہے، بعض نے کہا تین رات کا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ ان لوگوں کو چوکہ تم نے اس کو اول کس رات میں دیکھا، بتلایا گیا کہ فلاں شب میں رؤیت ہوئی تھی، ابن عباسؓ نے فرمایا: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مدق اللسۃ فیہو للیلۃ وأیقوہ۔ رویت کی طرف منسوب فرمایا ہوا اس کی تیس رات صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۳۸ بتایا ان کل بلوؤتیم وانہم اذا رآوا الهلال یذو ثبیت حکموا بوجوبہم) ہے۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں بلکہ اس کے عام ٹکڑوں کیسے قابل رؤیت ہونے کا ہے اور وہ زمین کے ذریعہ شمس شعاعوں کے مستور چاند کو دیکھ لینا یا بذریعہ ہوائی جہاز پرواز کے کے بار کوئی اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں اور کسی چیز کا قابل رؤیت ہونا یا دیکھا جانا یا مسئلہ نہ سائنس کی ہر محکمہ موسمیات و فلکیات سے اس کا کوئی علاقہ ہی، عام واقعات سے ہو اگر کوئی شخص ایک معین وقت اور معین جگہ میں کسی واقعہ کے دیکھنے کا مدعی ہو اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہم اس وقت وہاں موجود تھے ہم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا تو اس کا فیصلہ محکمہ موسمیات کے پاس جانے کی چیز ہے نہ محکمہ فلکیات و ریاضیات اس کا کوئی تعلق ہے اس کا فیصلہ اسلامی علماء میں تاقضی شرعی

بہارِ شریعت

بہارِ شریعت

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فان حالت دونہ غیایۃ فاکملوا ثلاثین یوماً“ جس صحت واضح ہے کہ یہ اس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُفق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے منظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کر کے حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا باہر اس سے صرت متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہ حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب ان کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں تو اس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو رجحان السبیر وئی

اور عام حکومتوں میں کوئی جج ہی کر سکتا ہی جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا، ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوم المرؤۃ یتہ وأنظر المرؤۃ فان أغمی علیہ فاکملوا عدة شعبان ثلاثین“ ۱۳

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۔ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۱) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۲

۲۔ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲)۔ ۱۳

نے اپنی کتاب ”الانوار الباقیہ“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رویت پر بنیاد رکھنے کی ہے۔

لے اس کتاب کا پورا نام ہے ”الانوار الساقیۃ عن القرون الخالیۃ“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سیڈیڈوٹس کا ہاؤ کے حاشیہ کے ساتھ بزرگ میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علما رہبانیۃ مجموع علی ان المقدیر المفروضۃ فی اواخر اعمال رویت البلال ہی البعاد لم یوقف علیہا ولا بتقریر، ولما نظر احوال بندر سیۃ یتفاوت لاجلہا المحسوس بالبر فی العظم والعصر فی ما دارا تاملات مسئل منصف لم یستطیع بت الحکم علی وجوب رویت البلال أو اعتنا علیہا“

”یعنی علماء ریاضی زہدیت اس پر متفق ہیں کہ رویت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقدور ہیں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رویت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ کر نہ سکے گا۔“

انوار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء بزرگ) ”رویت ہلال“ (ص ۲۰۰ تا ص ۲۰۲) ۱۲ مرتب

لے رویت ہلال (ص ۱۳۰، ۱۴۱م)

کہ اس جگہ پر شبہ کیا جاتا ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رویت کو مدار قرار دیا جو درکار اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بغیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقہ نئے تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا اتنی پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان جیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح بیانیہ پر مشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیرِ یمن آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے، اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی گھسیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروقؓ عظیم الشان

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی دہانی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباسؓ قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال :

إني رأيت الهلال فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ أتشهد أن محمدًا

رسول الله ؟ قال : نعم ، قال : يا بلال ! أذن في الناس أن يصوموا غداً ؟

اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا درختوں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہوا ہو جو چاند کو چھپا دے

تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دوسرے ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

۱۹۰ امام کب اس کو گوارا کرتا کہ میموری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام

۱۹۱ شائد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں بھی مولانا گلبا اور اس پر امت

”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ معفو عنہ

۱۹۲ لے یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف“ و دارالعلوم کراچی ع ۱۱ سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۷ مرتب عنی عنہ

مع شرح باب از مرتب ۱۷

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے یعنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رویت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں، نائینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا — یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”رویت ہلال“ ص ۲۵ تا ص ۳۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کہنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بجسم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہو کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بجسم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص غدر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

ت دے جس پر وہ یاد دہ سے بندہ خط یا ٹیلیفون یا وائر لیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز بیچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

واضح رہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت ناقابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرو وغبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھایا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رویت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہو گا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک حجم غفر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا کہنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات ان خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جائے اور جہرہ بشرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ملنے پر اور اپنا حق چھوٹنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہووے مانے گا جس کو نہ ہووے ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ” رویت ہلال “ (ص ۳۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یہ تعین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش — البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو ورمرد یا ایک مرد و دو عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بنا پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حج غیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی ۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ینقصان رمضان

طہ یہ تمام تر تفصیل ” روایت ہلال “ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، تبعہ سیر من المرتب ۱۲

طہ اعلم انہ لو شہد رجل برؤية الهلال نهذا لا اعتبر بها سوا كانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شہد برؤیتہ فی اللیلۃ الماھیۃ فان کان ہلال رمضان فلیسم بقیۃ یومہ و یقفیہ ان اکل ، وان لم یاکل و کان قبل الضحیٰ لکبری صام ولا تقصیر — عدم العبرة لہا علی قول ابی حنیفہ و محمد ، والأصل عندہما انہ لا تعتبر رؤیتہ نہاراً ، وانما العبرة لرؤیتہ بعد غروب الشمس . وعند ابی یوسف ذیہ فیصل . وراجع لہ رد المحتار . وفيہ : وقد صرح ائمۃ المذاهب الاربعۃ بان صحیح انہ لا عبرۃ برؤیتہ ہلال نہاراً . وانما الاعتبار برؤیتہ لیلاً — کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) المرتب ۱۲

طہ فان قيل : کیف سمی شهر رمضان شهر عید وانما العید فی شوال فقد اجاب عنه الاثر من جواہرین :

احدہما انہ قد مری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان .

والثانی لما قرب العید من الصوم اضاقت العرب الیہ بما قرب منه .

قلت (اسی بقول العینی) فی بعض الفاظ الحدیث التصریح بان العید فی رمضان ، رواہ أحمد فی مسندہ ، قال : حدیثنا محمد بن جعفر حدیثنا شعبۃ قال سمعت خالد بن الحزام یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

وذو الحجة " حدیث باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انھما لا ینقصان معافی سنة واحدة ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقلہ الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں انتیس کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس کا ہو گا تو دوسرا لاکھالیس کا ہو گا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدلتہ غلط ہے ۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، ائی أن الأحکام فیہا متکاملة وإن کانہا تسعة وعشرون ، یعنی مہینہ اگر چونتیس دن کا ہو ، احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طائفی اور امام بیہقی نے یہی قول اختیار کیا ہے ۔

③ لا ینقصان معافی سنة واحدة علی طریق الأكثر الأغلب وإن بندر وقوع ذلك ۔ حکماء الحافظی " الفتح "۔

④ انھما لا ینقصان معافی الحقيقة وإن نقصان رؤیة العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے کتنے بھی انتیس کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے ۔

⑤ انھما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشر ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے ۔

امیر ابنی علیؒ علیہ وسلم قال : شہران لا ینقصان فی کل واحد منہما عید رمضان ذوالحجۃ ، وبہذا سندہ صحیح ۔

کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ مفہوم هذا

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ ﷺ شہرا عید لا ینقصان رمضان ذوالحجہ ۱۲

۲۔ السنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۵۱) باب الشہر یخرج تسعا وعشرین فیکمل مياہم ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲

۴۔ مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبان کی بیان کردہ ہیں ، کما حکاہ العینی فی العمدة (ج ۱ ص ۲۸۵)

باب شہرا عید لا ینقصان ۔ نیز پانچویں توجیہ علامہ غلابی نے نقل کی ہے ۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل المقصر

للمندری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشہر یكون تسعا وعشرین ۱۲ مرتب

⑤ انعم لا یتقمان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المقالة ۔

⑥ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی اتمیش کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بڑا ہیہ باطل ہے ۔

⑦ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینتجی وصفہما بالانقصان ۔

⑧ امام اسحاق کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عہدِ ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عن اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِکُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْیَتُهُمْ

أخبرنی کہ یب ان أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام

قال : فقد مت الشام فقضیت حاجتها واستعمل علیّ هلال رمضان وأنا

له وهذا حکاہ ابن بزیة من قبل ابوالولید ابن رشد ونقله المحب الطبري عن أبي بكر بن نورک ، کذا

فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۷) باب شهر اعیاد لا ینقصان ۱۲ م

۱ کمافی الفتح (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ م

۲ کہ قالہ الزین بن المنیر ، کمافی الفتح (ج ۳ ص ۱۰۷) ۱۲ م

۳ کذا فی الفتح (ج ۳ ص ۱۰۶) باب شهر اعیاد لا ینقصان ۱۲ م

۴ کمأ قال البیہقی فی المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲ م

۵ حدیث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھیے ،

۱ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شهر اعیاد لا ینقصان ۔

۲ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شهر اعیاد لا ینقصان ۔

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۶) ۱۲ م

بالشام رأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر
فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيت الهلال؟ فقال:
رأيناه ليلة الجمعة، فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت
ليلة الجمعة؟ فقلت: رأاه الناس صاموا وصام معاوية، فقال: لكن
رأيناه ليلة السبت فلأنزل الصوم حتى تكمل ثلاثين يوماً أو فلما فقلت:
ألا تتقن برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا، هكذا أمرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال
کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک
مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۔ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں۔
”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج
اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری
جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہاں پڑتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال
بن کر چمک سکتا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کبھی جگہ بالکل غائب ہے۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں
ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار
ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟ — اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف
اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں
ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار
کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش
اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور

اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتیغیر لیسرین المرتب

۱۳ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے ہی شروع ہو سکتا ہے ۱۴ م

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زبیدی نے کتبی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بصرہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بصرہ کی رویت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڑیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے، صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عسلاً یا ورنہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی شتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقہیہ نے فرمایا کہ بیچ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس میں کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڑیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس میں جگہوں کے ریڑیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڑیو اور دس میں جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پیچھے جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹) ”رویت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۲

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزلیعی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین

زبیدی ”ماحب“ نصب الرایۃ کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبيين الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسده، قال:

والاشیہ أن یعتبر لکم ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو جہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ملے۔

لے دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل دا، شرائط الصوم فتوہ اور ”رویت ہلال“ (۵۸ ص)۔

وفی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳، باب بیان أن لكل بلد رویتہم) : وقال الزیلعی : والأشبه أن یعتبروا بهوختار صاحب التجرد وغیرہ من المشرک، لکن قال الشيخ ابن الہمام : لا یقدر ہر روزیہ لخط قال فی رد المحتار : وہو المعتد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلۃ ، ولایہ ذہب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی ۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ نے ”رویت ہلال“ (۵۵ ص) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

لے (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان أن لكل بلد رویتہم) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم یصح أن یعتبر اختلافہا إن لزم منه التفات بین البلدین بأكثر من یوم واحد ، لأن المفروض مصر تہے بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثين ، فلا تقبل الشهادة ولا یعمل بہا فیما دون أقل العدد ولا یزید من أكثرہ ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب
تے اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲

تے جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات مفہوم اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ اکتیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ ص ۲۲۵، کنز العمال، باب ما جاز فی رؤیة الهلال للصیام والفطر فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ برحق)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قرب و بعد ایک اجتہادی چیز ہے۔
اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلافات مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رویت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

۱۔ ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الشَّهْرُ ثَلَاثٌ وَعِشْرُونَ يَوْمًا فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْبَلَدَ الْهَـ“ نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۰) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، میں مروی ہے ”الشَّهْرُ ثَلَاثُونَ وَطَبَقَ كَفَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ“ نیز مروی ہے ”عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّا أُمَّةٌ لَكُمْ تَبْتَ وَلَا تَحْسَبُ الشَّهْرَ كَبْزًا وَكَبْزًا وَكَبْزًا“ و عقد البہام فی الثالثہ ”والشَّهْرُ كَبْزًا وَكَبْزًا“ یعنی تمام ثلاثین۔ لہذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گنتوں میں طے ہو رہے ہیں بلاد بعیہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند نکھل گیا ہو تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع لیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک سے غفلت بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اٹھائیس تاریخ ہو اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہو گا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو کفایت دینے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہو اس لئے ناگزیر ہو کہ بلاد بعیہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہو۔ لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں۔ اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شرع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گشتا بڑھانا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہو کہ جب ان لوگوں نے عام رویت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شرع کیا تو دور پہلے کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رویت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا نہ عقلاً معقول ہو نہ ظہاراً اسے یہ توجیہ غلط ہے۔
ہذا ملکہ ماخوذ من ”رویت بلال“ (ص ۵۸) (۱ ص ۶۰) بزیادۃ من المرتب عافاد اللہ ۱۷

صرف حضرت کریمؐ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریمؐ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کا فی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریمؐ تھے۔

۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان کل بلدر و تیمم ۱۲ م
لیکن مذکورہ جواب حافظ زلیحی شارح کنز اور متاخرین حنفیہ کی جانب تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد و بیہود
میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا
ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں فتاویٰ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ منہجہ هذا

۱۔ کہانی "المعارف" للبغوی (ج ۶ ص ۳۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لآئہ لم یشهد علی شہادۃ فخرہ
ولا علی کم الحاکم، ولئن سلم فلا نہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فہو واحد لا یثبت بشہادۃ وجوب التقار
علی العاصی، کما أجاز عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "المجمر" وبلغت ذکرہ ۱۲ مرتبہ
۲۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما من أن کریماً لم یشهد برویۃ نفسه فردد بقولہ فی
حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان صیغۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ کما ہو مخرج
فی کتبنا — فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان کل بلدر و تیمم ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۳۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت
میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما
بیئت — وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۳) باب ما جاء ان الصوم لرؤیۃ الہلال والافطار لہ۔

۱۲ مرتبہ

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء رمضان میں "تہنوت" شہرہ کے لئے اہل شہر کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ اتہار رمضان میں اگر کوئی شخص ہلال و عمار کی رویت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ غیر کامستفیع ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصاب شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو دست بچھا جتنا حضرت کہ میرے کے بیان پر

لے یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ البند کے جواب سے ماخوذ ہے حضرت علامہ نور محمد معارف اس (ج ۶ ص ۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال الشيخ (الأنور) الشافعي في رد المحتار: والأول في الجواب ما إذا وجدنا ما لا ينافي البند محمود حسن الدين بندي بأنه لا يخالف مسألة المتن فقد ذكر فيه: ما من أنه إذا صاموا بقول واحد لا يصح العيد، أو جازن خارج البند، أو كان على موضع مرتفع ثم أكلوا فطرين يوماً ولم يروا هلال العيد، فقبل جازم الأفعار وإن كان مداره على قول واحد فإن الواحد وإن لم يكف قوله في الفطر استقلالاً ولكن يكفي بناءً واستنباطاً. قيل لا يجوز بل هو موافق وإن كان واحداً وخاتمين، والقولان مذكوران في كتبنا من ابن عباس رضي الله عنهما في المسألة القول الأول روى عن محمد وسفيان في البیان كما أن البصر، والثاني رواه الشيخين أبي سفيان والشافعي قد روي ثبت الرضائية بشهادة الألفاظ. وأما إذا صاموا بشهادة اثنين فانه ينفردون بالاتفاق، كما في البصر عن البراءة وبالجملة فرق بين ثبوت الشيء ابتداءً وبين ثبوته بناءً في بعض المسائل، كتهمة القاطلة من تبيع في نسب الابتداء - وقيل: مورد الخلاف إذا لم يغم هلال العيد، وأما إذا غم فحل الفطر الشاذ تأ، راجع إلى الشيخين للزمعي "ورود المختار" لابن عابدین - والله اعلم ۱۲ مرتب عن غفر الله له

۱۲ چنانچہ پیچھے "باب اجازہ فی الصوم بالشہادۃ" (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گندھی ہے "قال جابر اسروالی إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال، فقال: تشهد أن لا إله إلا الله؟" تشهد أن محمد رسول الله؟ قال: نعم. قال: يا جابر! أذن في الناس أن يصوموا غداً؟ - اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر محضرت سلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کر دیا اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا۔ جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی۔

دیکھیے سنن داؤد (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشہادۃ علی رکوۃ الهلال ۱۲ مرتب

فیہ سلمہ منسرایا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃ ناۃ بالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيُتَحَبَّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

فَالِ - وَأَلَمْ يَلِي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ وَجَدَ تَمَامًا فَلْيَفْطَلْ عَلَيْهِ

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب برکات اللہ منہجہ فرماتے ہیں :

”حقیر کا گمان ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہؒ جنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فرق سہل ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زندہ کوئی حست نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضیہ سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مگر کو حکم معدوم قرار دینا منہجہ میں معروف ہے اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر منسرایا۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے۔ ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتوہ میرا خیال یہ دوسرے علماء و وقت سے بھی کہیں مشورے لیا تاکہ اور حلال ہو۔ روایتِ ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے :

(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۳) باب بیان آن لکل بلدرؤیتیم۔

(۳) وجز المسالک الی موطن الامام مالک (ج ۳ ص ۳ تا ص ۳۳) ماجارنی رؤیۃ البلال للسیام والنفط فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیۃ البلال والانظارہ۔ (و ص ۲۲ تا

ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ (و ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتیم۔

باب ۱۱۳ تا ۱۱۴
باب ۱۱۵ تا ۱۱۶
باب ۱۱۷ تا ۱۱۸
باب ۱۱۹ تا ۱۲۰
باب ۱۲۱ تا ۱۲۲
باب ۱۲۳ تا ۱۲۴
باب ۱۲۵ تا ۱۲۶
باب ۱۲۷ تا ۱۲۸
باب ۱۲۹ تا ۱۳۰
باب ۱۳۱ تا ۱۳۲
باب ۱۳۳ تا ۱۳۴
باب ۱۳۵ تا ۱۳۶
باب ۱۳۷ تا ۱۳۸
باب ۱۳۹ تا ۱۴۰
باب ۱۴۱ تا ۱۴۲
باب ۱۴۳ تا ۱۴۴
باب ۱۴۵ تا ۱۴۶
باب ۱۴۷ تا ۱۴۸
باب ۱۴۹ تا ۱۵۰
باب ۱۵۱ تا ۱۵۲
باب ۱۵۳ تا ۱۵۴
باب ۱۵۵ تا ۱۵۶
باب ۱۵۷ تا ۱۵۸
باب ۱۵۹ تا ۱۶۰
باب ۱۶۱ تا ۱۶۲
باب ۱۶۳ تا ۱۶۴
باب ۱۶۵ تا ۱۶۶
باب ۱۶۷ تا ۱۶۸
باب ۱۶۹ تا ۱۷۰
باب ۱۷۱ تا ۱۷۲
باب ۱۷۳ تا ۱۷۴
باب ۱۷۵ تا ۱۷۶
باب ۱۷۷ تا ۱۷۸
باب ۱۷۹ تا ۱۸۰
باب ۱۸۱ تا ۱۸۲
باب ۱۸۳ تا ۱۸۴
باب ۱۸۵ تا ۱۸۶
باب ۱۸۷ تا ۱۸۸
باب ۱۸۹ تا ۱۹۰
باب ۱۹۱ تا ۱۹۲
باب ۱۹۳ تا ۱۹۴
باب ۱۹۵ تا ۱۹۶
باب ۱۹۷ تا ۱۹۸
باب ۱۹۹ تا ۲۰۰
باب ۲۰۱ تا ۲۰۲
باب ۲۰۳ تا ۲۰۴
باب ۲۰۵ تا ۲۰۶
باب ۲۰۷ تا ۲۰۸
باب ۲۰۹ تا ۲۱۰
باب ۲۱۱ تا ۲۱۲
باب ۲۱۳ تا ۲۱۴
باب ۲۱۵ تا ۲۱۶
باب ۲۱۷ تا ۲۱۸
باب ۲۱۹ تا ۲۲۰
باب ۲۲۱ تا ۲۲۲
باب ۲۲۳ تا ۲۲۴
باب ۲۲۵ تا ۲۲۶
باب ۲۲۷ تا ۲۲۸
باب ۲۲۹ تا ۲۳۰
باب ۲۳۱ تا ۲۳۲
باب ۲۳۳ تا ۲۳۴
باب ۲۳۵ تا ۲۳۶
باب ۲۳۷ تا ۲۳۸
باب ۲۳۹ تا ۲۴۰
باب ۲۴۱ تا ۲۴۲
باب ۲۴۳ تا ۲۴۴
باب ۲۴۵ تا ۲۴۶
باب ۲۴۷ تا ۲۴۸
باب ۲۴۹ تا ۲۵۰
باب ۲۵۱ تا ۲۵۲
باب ۲۵۳ تا ۲۵۴
باب ۲۵۵ تا ۲۵۶
باب ۲۵۷ تا ۲۵۸
باب ۲۵۹ تا ۲۶۰
باب ۲۶۱ تا ۲۶۲
باب ۲۶۳ تا ۲۶۴
باب ۲۶۵ تا ۲۶۶
باب ۲۶۷ تا ۲۶۸
باب ۲۶۹ تا ۲۷۰
باب ۲۷۱ تا ۲۷۲
باب ۲۷۳ تا ۲۷۴
باب ۲۷۵ تا ۲۷۶
باب ۲۷۷ تا ۲۷۸
باب ۲۷۹ تا ۲۸۰
باب ۲۸۱ تا ۲۸۲
باب ۲۸۳ تا ۲۸۴
باب ۲۸۵ تا ۲۸۶
باب ۲۸۷ تا ۲۸۸
باب ۲۸۹ تا ۲۹۰
باب ۲۹۱ تا ۲۹۲
باب ۲۹۳ تا ۲۹۴
باب ۲۹۵ تا ۲۹۶
باب ۲۹۷ تا ۲۹۸
باب ۲۹۹ تا ۳۰۰
باب ۳۰۱ تا ۳۰۲
باب ۳۰۳ تا ۳۰۴
باب ۳۰۵ تا ۳۰۶
باب ۳۰۷ تا ۳۰۸
باب ۳۰۹ تا ۳۱۰
باب ۳۱۱ تا ۳۱۲
باب ۳۱۳ تا ۳۱۴
باب ۳۱۵ تا ۳۱۶
باب ۳۱۷ تا ۳۱۸
باب ۳۱۹ تا ۳۲۰
باب ۳۲۱ تا ۳۲۲
باب ۳۲۳ تا ۳۲۴
باب ۳۲۵ تا ۳۲۶
باب ۳۲۷ تا ۳۲۸
باب ۳۲۹ تا ۳۳۰
باب ۳۳۱ تا ۳۳۲
باب ۳۳۳ تا ۳۳۴
باب ۳۳۵ تا ۳۳۶
باب ۳۳۷ تا ۳۳۸
باب ۳۳۹ تا ۳۴۰
باب ۳۴۱ تا ۳۴۲
باب ۳۴۳ تا ۳۴۴
باب ۳۴۵ تا ۳۴۶
باب ۳۴۷ تا ۳۴۸
باب ۳۴۹ تا ۳۵۰
باب ۳۵۱ تا ۳۵۲
باب ۳۵۳ تا ۳۵۴
باب ۳۵۵ تا ۳۵۶
باب ۳۵۷ تا ۳۵۸
باب ۳۵۹ تا ۳۶۰
باب ۳۶۱ تا ۳۶۲
باب ۳۶۳ تا ۳۶۴
باب ۳۶۵ تا ۳۶۶
باب ۳۶۷ تا ۳۶۸
باب ۳۶۹ تا ۳۷۰
باب ۳۷۱ تا ۳۷۲
باب ۳۷۳ تا ۳۷۴
باب ۳۷۵ تا ۳۷۶
باب ۳۷۷ تا ۳۷۸
باب ۳۷۹ تا ۳۸۰
باب ۳۸۱ تا ۳۸۲
باب ۳۸۳ تا ۳۸۴
باب ۳۸۵ تا ۳۸۶
باب ۳۸۷ تا ۳۸۸
باب ۳۸۹ تا ۳۹۰
باب ۳۹۱ تا ۳۹۲
باب ۳۹۳ تا ۳۹۴
باب ۳۹۵ تا ۳۹۶
باب ۳۹۷ تا ۳۹۸
باب ۳۹۹ تا ۴۰۰
باب ۴۰۱ تا ۴۰۲
باب ۴۰۳ تا ۴۰۴
باب ۴۰۵ تا ۴۰۶
باب ۴۰۷ تا ۴۰۸
باب ۴۰۹ تا ۴۱۰
باب ۴۱۱ تا ۴۱۲
باب ۴۱۳ تا ۴۱۴
باب ۴۱۵ تا ۴۱۶
باب ۴۱۷ تا ۴۱۸
باب ۴۱۹ تا ۴۲۰
باب ۴۲۱ تا ۴۲۲
باب ۴۲۳ تا ۴۲۴
باب ۴۲۵ تا ۴۲۶
باب ۴۲۷ تا ۴۲۸
باب ۴۲۹ تا ۴۳۰
باب ۴۳۱ تا ۴۳۲
باب ۴۳۳ تا ۴۳۴
باب ۴۳۵ تا ۴۳۶
باب ۴۳۷ تا ۴۳۸
باب ۴۳۹ تا ۴۴۰
باب ۴۴۱ تا ۴۴۲
باب ۴۴۳ تا ۴۴۴
باب ۴۴۵ تا ۴۴۶
باب ۴۴۷ تا ۴۴۸
باب ۴۴۹ تا ۴۵۰
باب ۴۵۱ تا ۴۵۲
باب ۴۵۳ تا ۴۵۴
باب ۴۵۵ تا ۴۵۶
باب ۴۵۷ تا ۴۵۸
باب ۴۵۹ تا ۴۶۰
باب ۴۶۱ تا ۴۶۲
باب ۴۶۳ تا ۴۶۴
باب ۴۶۵ تا ۴۶۶
باب ۴۶۷ تا ۴۶۸
باب ۴۶۹ تا ۴۷۰
باب ۴۷۱ تا ۴۷۲
باب ۴۷۳ تا ۴۷۴
باب ۴۷۵ تا ۴۷۶
باب ۴۷۷ تا ۴۷۸
باب ۴۷۹ تا ۴۸۰
باب ۴۸۱ تا ۴۸۲
باب ۴۸۳ تا ۴۸۴
باب ۴۸۵ تا ۴۸۶
باب ۴۸۷ تا ۴۸۸
باب ۴۸۹ تا ۴۹۰
باب ۴۹۱ تا ۴۹۲
باب ۴۹۳ تا ۴۹۴
باب ۴۹۵ تا ۴۹۶
باب ۴۹۷ تا ۴۹۸
باب ۴۹۹ تا ۵۰۰
باب ۵۰۱ تا ۵۰۲
باب ۵۰۳ تا ۵۰۴
باب ۵۰۵ تا ۵۰۶
باب ۵۰۷ تا ۵۰۸
باب ۵۰۹ تا ۵۱۰
باب ۵۱۱ تا ۵۱۲
باب ۵۱۳ تا ۵۱۴
باب ۵۱۵ تا ۵۱۶
باب ۵۱۷ تا ۵۱۸
باب ۵۱۹ تا ۵۲۰
باب ۵۲۱ تا ۵۲۲
باب ۵۲۳ تا ۵۲۴
باب ۵۲۵ تا ۵۲۶
باب ۵۲۷ تا ۵۲۸
باب ۵۲۹ تا ۵۳۰
باب ۵۳۱ تا ۵۳۲
باب ۵۳۳ تا ۵۳۴
باب ۵۳۵ تا ۵۳۶
باب ۵۳۷ تا ۵۳۸
باب ۵۳۹ تا ۵۴۰
باب ۵۴۱ تا ۵۴۲
باب ۵۴۳ تا ۵۴۴
باب ۵۴۵ تا ۵۴۶
باب ۵۴۷ تا ۵۴۸
باب ۵۴۹ تا ۵۵۰
باب ۵۵۱ تا ۵۵۲
باب ۵۵۳ تا ۵۵۴
باب ۵۵۵ تا ۵۵۶
باب ۵۵۷ تا ۵۵۸
باب ۵۵۹ تا ۵۶۰
باب ۵۶۱ تا ۵۶۲
باب ۵۶۳ تا ۵۶۴
باب ۵۶۵ تا ۵۶۶
باب ۵۶۷ تا ۵۶۸
باب ۵۶۹ تا ۵۷۰
باب ۵۷۱ تا ۵۷۲
باب ۵۷۳ تا ۵۷۴
باب ۵۷۵ تا ۵۷۶
باب ۵۷۷ تا ۵۷۸
باب ۵۷۹ تا ۵۸۰
باب ۵۸۱ تا ۵۸۲
باب ۵۸۳ تا ۵۸۴
باب ۵۸۵ تا ۵۸۶
باب ۵۸۷ تا ۵۸۸
باب ۵۸۹ تا ۵۹۰
باب ۵۹۱ تا ۵۹۲
باب ۵۹۳ تا ۵۹۴
باب ۵۹۵ تا ۵۹۶
باب ۵۹۷ تا ۵۹۸
باب ۵۹۹ تا ۶۰۰
باب ۶۰۱ تا ۶۰۲
باب ۶۰۳ تا ۶۰۴
باب ۶۰۵ تا ۶۰۶
باب ۶۰۷ تا ۶۰۸
باب ۶۰۹ تا ۶۱۰
باب ۶۱۱ تا ۶۱۲
باب ۶۱۳ تا ۶۱۴
باب ۶۱۵ تا ۶۱۶
باب ۶۱۷ تا ۶۱۸
باب ۶۱۹ تا ۶۲۰
باب ۶۲۱ تا ۶۲۲
باب ۶۲۳ تا ۶۲۴
باب ۶۲۵ تا ۶۲۶
باب ۶۲۷ تا ۶۲۸
باب ۶۲۹ تا ۶۳۰
باب ۶۳۱ تا ۶۳۲
باب ۶۳۳ تا ۶۳۴
باب ۶۳۵ تا ۶۳۶
باب ۶۳۷ تا ۶۳۸
باب ۶۳۹ تا ۶۴۰
باب ۶۴۱ تا ۶۴۲
باب ۶۴۳ تا ۶۴۴
باب ۶۴۵ تا ۶۴۶
باب ۶۴۷ تا ۶۴۸
باب ۶۴۹ تا ۶۵۰
باب ۶۵۱ تا ۶۵۲
باب ۶۵۳ تا ۶۵۴
باب ۶۵۵ تا ۶۵۶
باب ۶۵۷ تا ۶۵۸
باب ۶۵۹ تا ۶۶۰
باب ۶۶۱ تا ۶۶۲
باب ۶۶۳ تا ۶۶۴
باب ۶۶۵ تا ۶۶۶
باب ۶۶۷ تا ۶۶۸
باب ۶۶۹ تا ۶۷۰
باب ۶۷۱ تا ۶۷۲
باب ۶۷۳ تا ۶۷۴
باب ۶۷۵ تا ۶۷۶
باب ۶۷۷ تا ۶۷۸
باب ۶۷۹ تا ۶۸۰
باب ۶۸۱ تا ۶۸۲
باب ۶۸۳ تا ۶۸۴
باب ۶۸۵ تا ۶۸۶
باب ۶۸۷ تا ۶۸۸
باب ۶۸۹ تا ۶۹۰
باب ۶۹۱ تا ۶۹۲
باب ۶۹۳ تا ۶۹۴
باب ۶۹۵ تا ۶۹۶
باب ۶۹۷ تا ۶۹۸
باب ۶۹۹ تا ۷۰۰
باب ۷۰۱ تا ۷۰۲
باب ۷۰۳ تا ۷۰۴
باب ۷۰۵ تا ۷۰۶
باب ۷۰۷ تا ۷۰۸
باب ۷۰۹ تا ۷۱۰
باب ۷۱۱ تا ۷۱۲
باب ۷۱۳ تا ۷۱۴
باب ۷۱۵ تا ۷۱۶
باب ۷۱۷ تا ۷۱۸
باب ۷۱۹ تا ۷۲۰
باب ۷۲۱ تا ۷۲۲
باب ۷۲۳ تا ۷۲۴
باب ۷۲۵ تا ۷۲۶
باب ۷۲۷ تا ۷۲۸
باب ۷۲۹ تا ۷۳۰
باب ۷۳۱ تا ۷۳۲
باب ۷۳۳ تا ۷۳۴
باب ۷۳۵ تا ۷۳۶
باب ۷۳۷ تا ۷۳۸
باب ۷۳۹ تا ۷۴۰
باب ۷۴۱ تا ۷۴۲
باب ۷۴۳ تا ۷۴۴
باب ۷۴۵ تا ۷۴۶
باب ۷۴۷ تا ۷۴۸
باب ۷۴۹ تا ۷۵۰
باب ۷۵۱ تا ۷۵۲
باب ۷۵۳ تا ۷۵۴
باب ۷۵۵ تا ۷۵۶
باب ۷۵۷ تا ۷۵۸
باب ۷۵۹ تا ۷۶۰
باب ۷۶۱ تا ۷۶۲
باب ۷۶۳ تا ۷۶۴
باب ۷۶۵ تا ۷۶۶
باب ۷۶۷ تا ۷۶۸
باب ۷۶۹ تا ۷۷۰
باب ۷۷۱ تا ۷۷۲
باب ۷۷۳ تا ۷۷۴
باب ۷۷۵ تا ۷۷۶
باب ۷۷۷ تا ۷۷۸
باب ۷۷۹ تا ۷۸۰
باب ۷۸۱ تا ۷۸۲
باب ۷۸۳ تا ۷۸۴
باب ۷۸۵ تا ۷۸۶
باب ۷۸۷ تا ۷۸۸
باب ۷۸۹ تا ۷۹۰
باب ۷۹۱ تا ۷۹۲
باب ۷۹۳ تا ۷۹۴
باب ۷۹۵ تا ۷۹۶
باب ۷۹۷ تا ۷۹۸
باب ۷۹۹ تا ۸۰۰
باب ۸۰۱ تا ۸۰۲
باب ۸۰۳ تا ۸۰۴
باب ۸۰۵ تا ۸۰۶
باب ۸۰۷ تا ۸۰۸
باب ۸۰۹ تا ۸۱۰
باب ۸۱۱ تا ۸۱۲
باب ۸۱۳ تا ۸۱۴
باب ۸۱۵ تا ۸۱۶
باب ۸۱۷ تا ۸۱۸
باب ۸۱۹ تا ۸۲۰
باب ۸۲۱ تا ۸۲۲
باب ۸۲۳ تا ۸۲۴
باب ۸۲۵ تا ۸۲۶
باب ۸۲۷ تا ۸۲۸
باب ۸۲۹ تا ۸۳۰
باب ۸۳۱ تا ۸۳۲
باب ۸۳۳ تا ۸۳۴
باب ۸۳۵ تا ۸۳۶
باب ۸۳۷ تا ۸۳۸
باب ۸۳۹ تا ۸۴۰
باب ۸۴۱ تا ۸۴۲
باب ۸۴۳ تا ۸۴۴
باب ۸۴۵ تا ۸۴۶
باب ۸۴۷ تا ۸۴۸
باب ۸۴۹ تا ۸۵۰
باب ۸۵۱ تا ۸۵۲
باب ۸۵۳ تا ۸۵۴
باب ۸۵۵ تا ۸۵۶
باب ۸۵۷ تا ۸۵۸
باب ۸۵۹ تا ۸۶۰
باب ۸۶۱ تا ۸۶۲
باب ۸۶۳ تا ۸۶۴
باب ۸۶۵ تا ۸۶۶
باب ۸۶۷ تا ۸۶۸
باب ۸۶۹ تا ۸۷۰
باب ۸۷۱ تا ۸۷۲
باب ۸۷۳ تا ۸۷۴
باب ۸۷۵ تا ۸۷۶
باب ۸۷۷ تا ۸۷۸
باب ۸۷۹ تا ۸۸۰
باب ۸۸۱ تا ۸۸۲
باب ۸۸۳ تا ۸۸۴
باب ۸۸۵ تا ۸۸۶
باب ۸۸۷ تا ۸۸۸
باب ۸۸۹ تا ۸۹۰
باب ۸۹۱ تا ۸۹۲
باب ۸۹۳ تا ۸۹۴
باب ۸۹۵ تا ۸۹۶
باب ۸۹۷ تا ۸۹۸
باب ۸۹۹ تا ۹۰۰
باب ۹۰۱ تا ۹۰۲
باب ۹۰۳ تا ۹۰۴
باب ۹۰۵ تا ۹۰۶
باب ۹۰۷ تا ۹۰۸
باب ۹۰۹ تا ۹۱۰
باب ۹۱۱ تا ۹۱۲
باب ۹۱۳ تا ۹۱۴
باب ۹۱۵ تا ۹۱۶
باب ۹۱۷ تا ۹۱۸
باب ۹۱۹ تا ۹۲۰
باب ۹۲۱ تا ۹۲۲
باب ۹۲۳ تا ۹۲۴
باب ۹۲۵ تا ۹۲۶
باب ۹۲۷ تا ۹۲۸
باب ۹۲۹ تا ۹۳۰
باب ۹۳۱ تا ۹۳۲
باب ۹۳۳ تا ۹۳۴
باب ۹۳۵ تا ۹۳۶
باب ۹۳۷ تا ۹۳۸
باب ۹۳۹ تا ۹۴۰
باب ۹۴۱ تا ۹۴۲
باب ۹۴۳ تا ۹۴۴
باب ۹۴۵ تا ۹۴۶
باب ۹۴۷ تا ۹۴۸
باب ۹۴۹ تا ۹۵۰
باب ۹۵۱ تا ۹۵۲
باب ۹۵۳ تا ۹۵۴
باب ۹۵۵ تا ۹۵۶
باب ۹۵۷ تا ۹۵۸
باب ۹۵۹ تا ۹۶۰
باب ۹۶۱ تا ۹۶۲
باب ۹۶۳ تا ۹۶۴
باب ۹۶۵ تا ۹۶۶
باب ۹۶۷ تا ۹۶۸
باب ۹۶۹ تا ۹۷۰
باب ۹۷۱ تا ۹۷۲
باب ۹۷۳ تا ۹۷۴
باب ۹۷۵ تا ۹۷۶
باب ۹۷۷ تا ۹۷۸
باب ۹۷۹ تا ۹۸۰
باب ۹۸۱ تا ۹۸۲
باب ۹۸۳ تا ۹۸۴
باب ۹۸۵ تا ۹۸۶
باب ۹۸۷ تا ۹۸۸
باب ۹۸۹ تا ۹۹۰
باب ۹۹۱ تا ۹۹۲
باب ۹۹۳ تا ۹۹۴
باب ۹۹۵ تا ۹۹۶
باب ۹۹۷ تا ۹۹۸
باب ۹۹۹ تا ۱۰۰۰

ومن لا فليفظ على۔ ماچہ زبان الماء طہور۔ حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حال و طیب چیز سے ہونا چاہئے، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز۔ البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الافطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے۔

حدیث باب میں ”فليفظ“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے روزہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ وصت ہو جائے گا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفظ قبل أن يوصل على رطبات، فإن

لہ کافی المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲

لہ وقد تصد والنبیان الحكمة فی الافطار بالتمر فان لم یجد فالماہ : أن ہذا من کمال شفقتہ علی امتہ فان اعطار الطبیعة الملوحة غلوا المعدة أو علی الی قبولہ و انتفاع القوى بہ ، ولا یساہا الباصرة ، وحلاوة المدینة التمر وہو قوتہم و رطبہ فاکتہہ لہم۔ وأما الماہ فان الکسر یحس لہا بالعموم نزع میں فاذا رطب بالماہ کمل انتفاعہا بالغذاء بعدہ الی غیر ذلک من نکات طبیۃ و روحانیۃ لیس ہذا محل تفصیلہا۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ ترتیب
سہ راجح ”العمدة“ للعلینی (ج ۱ ص ۶۶) باب یفطر بما تیسر علیہ الماہ و فیہ ”الفتح“ لابن حجر (ج ۴ ص ۷۷)
باب یفطر بما تیسر ۱۲ مرتب

سہ ”رطبات“ ”رطبہ“ کی جمع ہے جس کے طور پر ”رطب“ بولا جاتا ہے۔ پختہ تازہ کھجور۔

قال فی ”اللسان“ فی مادة ”رطب“ : الرطب : نفعج البسر قبل أن یمزج ، و ذکر فی مادة ”البسر“ عن الجوهري : أوله ”طلع“ ثم ”خلال“ ثم ”لج“ ثم ”بسر“ ثم ”رطب“ ثم ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتزأ (کاشا، توڑنا، ثمر انخل نصبتی) قبل أن یجث ”رطباً“ و بعد الحفافات یجث

یدخر ”تمر“ بسکون الیم۔ و اتی تیاع فی بلادنا فی الأسواق من التمرات الیالبستہ (جیوارے) فلیس لہا

اسم فی اللغة العربیۃ عندہم إلا أنها أقرب الی البسر، و البسر یقطع و ہوا صفر قبل أن یکمر، و ہذا یقطع اصفر ثم یجفف

علی النار فطلق علیہا ”البسر“ نظراً الی اول حالتہا۔ قالہ شیخ (الانوار)۔ ہذا کلمہ ماخوذ من المعارف

لَمْ تَكُن رَطْبًا فَتَمَيَّزَات . فَإِنْ لَمْ تَكُن تَمَيَّزَات حَسًا حَسَوَات مِنْ مَاءٍ ۖ
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہو تا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز مثلاً شہد وغیرہ کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی دو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آ سکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آ جاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرمالتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تُضْحُونَ

وَالْمُومَ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تُضْحُونَ ۖ

۱۔ تمیزات (چند کھجوریں) یہ تمیزہ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۳۱
 ۲۔ حَسًا حَسَوَاتٌ حَسًا: تھوڑا تھوڑا مینا، اور ”حسوات“ حسوۃ کی جمع ہے جو حَسَا کا ام مرتہ ہے، یعنی گھونٹ ۳۲ مرتب
 ۳۔ وَاسْتَحَبَّ الْقَاضِي حَسِينَ بْنِ يَحْيَى فَعَرَضَ عَلَى مَارْتِنَا وَلَمَّ يَدِهِ مِنَ التَّهَرُّوۃِ وَنَحْوِهِ مَرَضًا عَلَى طَلَبِ الْحَالِ لِلْفِطْرِ، وَغَلَبَتْ
 الشَّبَابُ فِي الْمَآكِلِ — كَذَا فِي الْعَمْدَةِ (ج ۱ ص ۶۶) باب لَيْفُ مِمَّا تَمِيرُ عَلَيْهِ بِالْمَارِ وَغَيْرِهِ ۳۳
 ۴۔ هَذَا كَلِمَةٌ مَأْخُذَةٌ مِنْ ”عَمْدَةِ الْقَارِي“ (ج ۱ ص ۶۶) لِلْعَيْنِ مِنْ كَلَامِ سَيِّدِ زَيْنِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ —
 بتغیر بصر من المرتب۔ ۵۔ شرح باب از مرتب ۳۴

حدیث: مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منال تو اب دوسرے قرآن کی بنا پر خواہ مخواہ شکوک و ادھام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گویا بعض لوگ جانبدار کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دوسرے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دوساوس کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَسَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبَسَ النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم. بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مردہ ہیں۔ پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أنهم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بجماعة" اور ایک

لہ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲

۱۲ "وإذا أدبَسَ النهار" ویدبر النہار، ریاعت الشمس۔ کما فی النعمۃ "ج ۱ ص ۲۳، باب الصوم فی سفر والاظہار للکتاب قد یكون فی الظاہ غیر متلازمۃ وتدریج اقبال اللبس من جهة المشرق ولا یحون اقبالہ سبقتہ لوجود امر یغلی نور الشمس وکنک اذار النہار، فمن ثم قید بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى استیفاء تحقق اقبال والادبار وانہما بواسطۃ غروب الشمس لا سبب آخر ولم یذكر ذک فی الحدیث الثانی (اسی فی حدیث ابن ابی ذر) ونبہ ذکر اقبال اللبس فقط۔ فہاں: "اذا رأیتہم اللبس قد أقبل من ہہنا فقد أفطر الصائم" بخاری ج ۱ ص ۲۶، باب متى یکل فطر الصائم) فیتمثل أن یزل علی سائین، اما حیث ذکر فی فنی حال، بنیم مثلاً واما حیث لم یذكر فی فنی حال السوء ویکتمل أن یكونا فی حاتۃ واحدة وحفظ احد الزاویین مالم یحفظ الآخر واما ذکر اقبال اللبس واما مکان وجود احدہما مع عدم تحقق الغروب۔ تاملہ سنن عیاض، واما فی ثانی فی شرح الترمذی: الظاہ لا یکتفی بأحد الثلاثة لأنہ یعرف انفسا النہار بأحدہما ویؤیدہ الاقتصار فی روایۃ ابن ابی ذر علی اقبال اللبس۔ مع ابی ذر (ج ۳ ص ۱۸) باب متى یکل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۱۵ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى یکل فطر الصائم ۱۲

امکان یہ بھی ہے کہ ”أَفْطَلَ الصَّائِمُ“ کا مطلب یہ ہو ”صار الصائم مفطراً في الحكم“ یعنی غروب شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظون بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔ لیکن حافظ ابن خزمیرہ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی ”أَفْطَلَ الصَّائِمُ“ کا مطلب ہے ”دخل في وقت الفطر“۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”أَفْطَلَ الصَّائِمُ“ اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی ”فليفطر الصائم“۔ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ”أَفْطَلَ الصَّائِمُ“ سے مراد ”صار مفطراً“ ہو تو تمام روزہ داروں کا افطار ان واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطار حتیٰ افطار شرعی کے موافق ہو جائے۔ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجر نے حافظ ابن خزمیرہ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لَا يَنْبَغِي لِنَاسٍ بَخِيرٌ مَا عَجَلُوا الْفَطْرَ؟

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَحَبُّ عِبَادِي إِلَيَّ أَعَجَلَهُمْ فِطْرًا“ صحیح میں تاخیر اور افطار میں تعجیل کے استحباب پر امت کا اتفاق ہے۔

۱۔ دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم آیت ۱۰، الترغیب فی تعجیل الفطر و تاخیر السور) ۱۲ م
۲۔ یہ تمام تر تشریح فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۱، باب متى یکل فطر الصائم) سے ماخوذ ہے۔ وراجعہ لزیادہ التفصیل ۱۲ مرتب
۳۔ واللہ اعلم من الفرائض من السور والدخول فی الصلاة وہی قرآنہ الحسین آیتہ اودحو بالکذا فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۴ و ص ۴۵، کتاب مواقیات الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے انکلا باب تاخیر السور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔
جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے ”عن انس بن زید بن ثابتؓ نان۔ سحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم تم قننا فی الصلوة قال: قلت کم کان قدر ذلک؟ قال: قدر خمسين آية (ج ۱ ص ۱۱۸) باب ما جاء فی تاخیر السور
فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ ۵۴۲)

عروبن سمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْرَاعَ
النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَأَ سَحُورًا — نیز ابو عمر فرماتے ہیں ”احادیث تعجیل الافطار
وتاخیر السحور صحیح متواتر“

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی
ہے ”عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ
النَّاسُ الْفِطْرَ لِأَنَّهُ يَهُودٌ وَالنَّصَارَى يُوْخَرُونَ“
گویا تعجیل افطار سے سنت نبویؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ
و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے — واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدِكُمْ
السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزِضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ ، يَعْنِي بِلَسَانِي

نَقْلًا : كَمَا عَلَيْهِ تَعْمَلُ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ مَتَابَخِنَا بِرُؤْيُ بَدْرٍ بَرَزَتْ اللَّهُ مَصَافِعُهُمْ ۱۲ مَرْتَبَةً
وَالْمَعْنَى أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ إِذَا تَحَقَّقَ غُرُوبُ الشَّمْسِ بِالرُّؤْيَةِ أَوْ بِإِخْبَارِ عَدَلَيْنِ أَوْ عَدَلٍ وَاحِدٍ فِي الْأَرْضِ .
وَلَكِنْ عِنْدَنَا مَوَاضِعٌ لِحُكْمِ الْإِفْطَارِ بِإِخْبَارِ عَدَلَيْنِ بِالْغُرُوبِ كَذَا فِي الْمَوَافِقِ (ج ۶ ص ۶۸) تَفْصِيلًا ۱۳

حاشیہ صفحہ ۵۴۱

۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۲۶ رقم ۵۹۱) باب تعجیل الافطار ۱۲

۱۳ کذا فی العمدة (ج ۱ ص ۶۶) باب تعجیل الافطار ۱۲

۱۴ والحق فی ذلك ان لا یزال فی النهار السبیل ولأنه أرق بالماء وأقوی علی العبادة - کذا فی المواقف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۴

۱۵ سنن ابی داود (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما یستحب من تعجیل الفطر ۱۲

۱۶ ہمارے پیہرے ہیڈ و ہڈا : گھبراہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جبر کرنا ، ڈانٹنا ۔ بعض حضرات

کا قول ہے کہ ”پیہر“ کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۱۷ سَطَعَ سَطْعًا سَطْعًا وَسَطْعًا وَسَطْعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ۔ پھیلنا ۱۲

۱۸ أَمْعَدَ لِعَمَلِهِ اصْعَادًا فِي الْأَرْضِ : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲

طرت چڑھتی ہوئی روشنی ہمیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفیقِ احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہو؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیثِ بابِ اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروکِ ثلث ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبحِ صادق ابین تک اکل و شرب کا جواز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبحِ صادق ابین سے کیا مراد ہے؟ نفسِ الامری میں صبحِ صادق پایا جاتا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوجہ ہے۔ صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امامِ ائمہ اور تبع تابعین میں سے ابو بکر بن عیاش اسی کے تائیل ہیں کہ صبحِ صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت

لے بل جسد الطحاوی والیو بکر الرازی وابن قدامہ والنووی مخالفًا للجماع وإن اعترضه المحافظ وجعل ابن رشد قولاً شاذاً۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ مرتب

لے کما قال شمس الائمۃ المحلوانی، معارف سنن (ج ۶ ص ۴۱) ۴

تہ وردی من طرق وکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصليت الغداة ثم تسحرت۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الا ۱۲ مرتب

تہ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الا۔۔۔ بلکہ علامہ عینی تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذهب عمر و سلیمان الأعمش والیو بکر والحکم بن عتیبة إلى جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا بذلك بديث

حذیفہ، رواه الطحاوی من رواية زر بن حبیش (فی شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۲۷۳) کتاب الصیام، باب الوقت الذی یحرم فیہ الطعام علی الصائم، قال: تسحرت ثم الطلقت إلى المسجد فمرت بمنزل حذیفہ فدخلت علیه فأمرني بلقمة فقلت وبقد رفخت ثم قال: كل، فقلت إني أريد الصوم فقال: وأنا أريد الصوم قال: فأكلنا وشرنا ثم أتينا المسجد فأقيمت الصلاة قال: بهذا فعل بي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أو صنعت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم۔

خدیجہؓ سے مروی ہے کہ قَالَ تَسْحَرُ نَاعِمٌ رَّسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللَّهُ النَّهَارَ
غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ اور ابو قتادہؓ روایت کرتے ہیں " قَالَ الْوَيْكَرُ الصَّدِيقُ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَحَيَّيَا غِلَامًا ! أَخْفَ الْبَابَ لَا يَفْجَأُنَا الصُّبْحُ ۖ نَزَرَ
ابن المنذرؒ سند صحیح کے ساتھ حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں " أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحَ ثُمَّ قَالَ الْاُذُنُ
حِينَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ۖ — پھر خود ابن المنذر فرماتے ہیں :
" وَدَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمَلَاحِظَتَيْنِ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ أَنَّ نَيْتَ
الْبَيَاضِ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّكَنَةِ وَالْبَيُوتِ ۖ"
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں " وَبِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ (أَيُّ بَأْتِ الْعَبْرَةِ

فَتِ بَعْدَ لَسَجٍ ۖ قَالَ بَعْدَ لَسَجٍ خَيْرٌ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ — عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۶۷) باب
ما جاز فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ ۱۲ مرتب

حاشیہ مفہوم هذا

۱۔ رواہ سعید بن منصور — آنظر فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۷) ۱۲

۲۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۶۹) وص ۱۰۰۰ کتاب السیام — مسانہ : والاختیار تاخیر السور و تمیل الانظار ۔

۳۔ نیز حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں : وردی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن اسدؒ من طرق عن ابی بکر
أنه أمر بعلق الباب حتى لا يرى الفجر — فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ وَعمدۃ القاری
(ج ۱ ص ۲۶۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ

۴۔ یزید بن عبد اللہ الشعمیؒ نقل کرتے ہیں " قال : كنت مع أبي بكر فقال : قم فاسترني من النجم ثم اقبل .

مسند ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۰) من كان لينجب تاخیر السور ۔

۵۔ نیز ابن المنذرؒ سام بن سعید الاحقیؒ ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں " أَنَّهُ كَرِهَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ
: أَخْرَجَ : فَاظْهَرَ طَلْعَ الْفَجْرِ ۖ قَالَ : فَظَنَرْتُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ : قَدْ أَبْصَحَ وَسَطِعَ ثُمَّ قَالَ : أَخْرَجَ فَاظْهَرَ طَلْعَ ۖ
فَنظَرْتُ : فَقُلْتُ : قَدْ عَرَضَ ۖ فَقَالَ : الْآنَ الْهَمُّ فَرَأَى ۖ فَجَازَ (ج ۲ ص ۱۱۷) وعمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۶۷) ۱۲

۶۔ کذا فی الفتح (ج ۳ ص ۱۱۷) والعمدۃ (ج ۱۰ ص ۲۶۷) ۱۲

۷۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) ۱۲

۸۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) ۱۲

لأول طلوع الفجر الثاني) أتول لكن لا أظعن على من تأول الرخصة كالقول الثاني (رأى أن العبرة لا تقناح الفجر وانتشاره) ولا أرى عليه قضاء ولا كفارة۔ بہر حال جمہور امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے اکل و شرب ناجائز ہو جاتا ہے۔ یہ قول احوط اور راجح بھی ہے اور اسی پر جمہور امت کا تعامل بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیرِ عرصہ حضرت مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرمادیا ، اور اس میں افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھادیا ، جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق کے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو ، اور نہ ہی بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو ، بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا یقین ہے اس یقین سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں ، اور یقین کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد ہے ، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو ، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“

میرا گے میل کر مںراتے ہی :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا یقین ہے ، اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نس قرآنی کی خلاف ورزی ہو۔ صحابہ کرامؓ اور اسلافِ امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا ملل نفس قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ یقین صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۱۸۵ پ ۱۲۔

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۳۔

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نفی قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”يَلْقَ حُذُودُ اللَّهِ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرَبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے :

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو چشم خود دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً کھٹلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہوجانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے پہلے کچھ کھانی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو فقہا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”انغنی“ لابن قدامہ (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسئلہ : والاختیار تاخیر سحر و تعویل الفطر -

② فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال -

③ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۳) ۱۲ مرتب

تہ واضح ہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحید الدین صاحب مہاجر دینی کا شائع کردہ اوقات صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه. علماء کا اس بارے

میں عقول صحیح صادق کا جو وقت بتلایا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہے اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتا ہے۔ لیکن فقیہ عشر حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یونس بنوری نور اللہ رحمہما کی اپنی تحقیق اور آخری فتویٰ ہے کہ حاجی و حبیب الدین صاحب کا شائع کردہ پرانے نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔ جانبین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

- (۱) احسن الفتاویٰ (ج ۲ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات نماز کا نقشہ" مؤلف مولانا مفتی رشید احمد دہلوی بانی دارالافتاء والارشاد۔
- (۲) "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلف جناب عبداللطیف بن عبد العزیز رساوی، صدر مجلہ اذیہ گوشت کالج کراچی یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف ابتداء صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے حق میں اکا، و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو و تحرک تحرکی کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم الشیخ اشرف

حاشیہ مفہم ہذا

لے اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب تا تم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ ابن کثیر نے کہا: "و قال شيخنا (ابن العراقي)، فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به، والغيبه ليست قول الزور ولا العمل به، اذ هذا الغيبه على ما هو المشهور: ذكر كذا اخاك بما فيه مما كبر به، وقول الزور هو الكذب البتة"۔ پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب بھی بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب تا تم کئے ہیں۔ اس اشکال کا جواب نقل کیا گیا ہے:

"وكانهم - والله أعلم - فہو من الغيب حفظ المنطق عن الحرف، ومن جعلها الغيبه، ولهذا يوجب عليه ابن حبان في صحيحه: ذكر الخبر لئلا يظن ان العياض انما يتم باجتناب المحظورات، لا بما جازية الطعام والشراب المباح فقط"۔ وفي بعض الفاظ الحديث: ومن لم يدع

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چنل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
 جھوٹ اور ائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمال صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد
 نہیں، البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فساد صوم کے قائل ہیں۔
 غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے
 مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے
 میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے
 میں اس کی شناعت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری
 نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا
 یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی
 بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہیئے۔
 لیکن بہر حال جھوٹ اور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

لے ذکر الغزالی فی الاحیاء وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ قال: وروی لیث عن مجاہد خصلتان تغضبان
 الصوم الغیبة والكذب "کذا ذکرہ الغزالی بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاہد خصلتان من حفظهما سلم الصوم الغیبة
 والكذب" کذا رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن
 یعلی بن عبید عن الأشعث عن ابراہیم قال قالوا لیسوا یقولون ان الکذب یفطر الصائم، وروی یحییٰ عن یوسف عن یحییٰ بن
 سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدۃ السلمانی قالوا اتقوا المفطرين الکذب والغیبة "کذا فی المعنی" (ج ۱۰ ص ۱۰۷)
 باب من لم یعد قول الزور من مرتب
 ثم من اغتاب فنظروا فی ناکل عمداً فعلموا الغفارة، وبل تجب علی الغفارة، فقال صاحب البدایہ "رج ۱ ص ۱۲۷" کتاب
 الصوم، قبیل "فصل فیما یوجب" علی الغفارة ایضاً، وكذا قال فمیں آتیم ون أن ذلك یغیظ ثم اكل ثم عد علی الغفارة والغفارة
 الا اذا انتفاء فقیہ بالفساد لان القوی دلیل شرعی فی حقہ، وقیل بعدم الکفارة فیہا، وقیل بعدم الکفارة فی العوق
 الاولیٰ وبالکفارة فی الثانیۃ ثم جعل الغیبة والحجامة واعدائی الحكم بلزوم الغفارة عند صاحب البدایہ وصاحب
 البدایہ "وصاحب الفتح" وغیرہم۔ انظر رد المحتار "و البحر" و "الفتح" للتفصیل۔
 قال شیخ (الانور) یمکن ان یقال فی الفرق بینہا بأن الغیبة یمیز وقوعها وبشكل الاحتراز عنها، واما الحجامة
 فتأثر الوقوع، فافترقا۔ والحديثان معینان فی الحجامة والغیبة، وذہب الی الفساد بالحجامة الادعاء واحد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک ہی مطلب ہے۔

پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت تخصیص ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں سے رُکنا) سواکل وشراب وغیرہ گو اھْوَن ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی گو اَعْلَظ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں چنانچہ ادپر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ جملہ؟ اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے سے یہ اثر ہوگا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جائے گا کہ روزہ کون خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کاغذ ہی نہ بنایا اؤ اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منفعّل اور منصفّج (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر) ہو گیا جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روزہ اثر ہو کہ اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے : واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ص ۱۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۴) روزہ محض نام کا، ص ۱۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ

تَسْحَرُ وَأَن فِي السَّحُورِ بَرَكَهٌ

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أَنَّهُ قَالَ : فَضْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِ
وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْثَرُ السَّحْرِ : عِلْمُ كَاسْحَرِي كَے استحباب اور اس کے عدم
وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت
اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے
کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہ حکم تھا چنانچہ ابوداؤد کی

۱۔ السحور بالفتح : ما يتسحر به من الطعام والشراب ، وبالضم : مصدر كما قال العزائم والبرقي
وغيرهما ، كذا في "المعارف" ج ۱ ص ۶۶ و ۶۷ و ۶۸

۲۔ قالوا الخافذ : البرقة في وقتها بمراتب متعده وهي ① ابتداء السنة ② ومخالفة اهل
الكتاب ③ والتوقى من العبادة ④ والزيادة في المشاورة ⑤ وعادة سوادني الذي
يشير الجوع ⑥ والتعب بالخدمة على من ياله اذ قال اذ يحق مع العلم ⑦ والانسب
لذكر ⑧ والدعاء وقت منتهى الاباحة ⑨ وتدارك ما رآه من اغتصب قبل ان ينام .
قال ابن دقيق العيد : هذا كله يؤيد ان تعود الى الامور الماضية فان اقامته السنة يوجب
الاستبصار في ذاته ويحتمل ان تعود الى الامور الدنيوية كتقوية البدن على الصوم وتيسير من غير ضرر بالعام
كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۱۲۰) باب بركة السحور في غير ما جاء ۱۲ مرتبة عاقله الله

۳۔ قال النووي : اكثرة السحور في البرقة ، بل مضطربا ، ولهذا ثبت في البرقة ، وهذا مشهور
في روايات بلاننا ، وهي عبارة عن امره او ائمة من الأكل كالخضرة والبقوليات والشراب في
درا ، اكثرة بالضم في المنتهى وادعى القاضي عياض أن الرواية فيه بالضم وادعى الرواية في
بلان كرفيه بالضم قال واسوا بالفتح ، لأننا التصور ههنا ، فكذا شرح النووي (ج ۳ ص ۱۲۰)
باب فضل السحور وتأكيده استحبابه واختياره في آخره وتبين المنظر ۱۲ مرتبة

نک (ج ۱ ص ۱۲) باب كيف الاذان ۱۲ م

کے نزدیک سنہ میں مطلقاً انظار افضل ہے عملاً بالرحمۃ، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب میں ”اولثلاث العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا اس لال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“

مجموعہ روایات احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

لہ وقال آخرون: ہو غیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہ لیس قولہ تعالیٰ ”یرید اللہ کم العسر“ فان کان الغفرانیر علیہ فہو افضل فی حقہ وان کان الصیام أیسر من یسئل علیہ حینئذ یشق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وچ قول عمر بن عبدالعزیز واخترہ ابن المنذر، والذي یرتج قول الجہور وکن قد یكون الغفر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتفر بہ وکذلک من ظن بہ الاعراض عن قبول الرحمة، كما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخفین۔ نفع الباری (ج ۲ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر سیفی

لے کما فی الفتح (ج ۲ ص ۱۵۹) وحی (۱) عن عمر بن الخطاب والی ہرمزہ والزہریؒ وابراہیم النخعی وغیرہم واجتہدوا قولہ تعالیٰ: فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من ايام آخر۔ قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو اذالاجب عدة وتأولہ الجہور بان التقدير: فأنظر فعدة “ ۱۳ مرتب

لے (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر:۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۷) باب من اختار الغفر لیس من البر الصیام۔ فی السفر۔ کے الفاظ مروی ہیں۔ اور حافظ زلیخاؒ فرماتے ہیں: دروی: لیس من البر اصیام فی السفر۔ وہی لغة بعض العرب، رواہ عبد الرزاق فی ”مصنف“ أخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیہ الجمہی عن أم الدرداء عن کعب بن عامر الأشعری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرہ۔ وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسنده ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ۔ کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة۔

علامہ بیہقیؒ نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من البر الصیام فی السفر“ وال روایت نقل کی ہے اور اس کے بعد میں کہا ہے ”رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصمیم۔ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) بالصیام فی السفر من غیر

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جہور کے نزدیک حدیث باب اور "لیس من البراہم"۔ ونوں اسی صورت پر محمول ہیں کہ
شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو تصریح موجود ہے ہی "ان الناس شق علیهم
الصیام"۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے ماتے میں ہو جو سفر
میں روزہ رکھ کر جب دم آگیا تھا اور ناقابل برواست مشقت کا صورت میں سفر میں افطار کی فضیلت
کے ہم بھی قائل ہیں۔

لہذا چنانچہ اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے "أن حمزة بن عمر"۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن انصوم فی السفر وکان
یسیر الصوم (أی حمزة بن عمر والاسلمی)۔ تریح پہنی روا، مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم والفطر
فی شہر رمضان للمسافر) فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "إن شئت فنعلم وإن شئت فأنظر"۔
اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے "کننا لفریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان فایعاب

علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ"۔ تریذی (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر"۔
وقال البیہقی، رواہ احمد والبیہقی والبخاری، ورجال احمد رجال الصمیم مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹
نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: "لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض اسفاره فی یوم
شدید الحر حتی ان الرجل لیضح یوہ علی لآس من شدة الحر وما متنا صائم الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اللہ بن رواحہ
طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

والخریجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتخیر فی اللفظ، باب ولا ترجیہ بعد باب إذا صام ایاماً
من رمضان ثم صافسہ ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۱۲۔ جیسا کہ روایت کے مشورہ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی "کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً ورجلاً قد ظلل علیہ فقال: ما هذا؟ ففتوا: صائم فقال:
لیس من البراہم"۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ فی ۱۳
۱۳۔ جیسا کہ حضرت انس سے مروی ہے "قال: خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فنزلنا فی یوم شدید
الحر ففتا الصائم ومنا المفطر فنزلنا فی یوم حارّ واکثرنا ظلاً صاحب الکساء ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعی وغیرہ اس کو طی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

”من یسیر الشمس بیده فقط الشَّوَامُ وقام المفطرون فصرلوا الآبۃ وسقوا الرکاب“ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ذہب المفطرون بالاجر الیوم“ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرون فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ”ذہب المفطرون بالاجر الیوم“ سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔
حاشیہ صفحہ ۵۵۴

۱۔ قال شیخ البنوری: ”عدم جواز الافطار للمساقر فی اثنا الیوم بعد اذوی الصوم“ وہو ذہب ابی حنیفہ والاکثرین و ذکر الحافظ فی ”الفتح“ ”الجواز ذہب الجہور وقطع اکثر الشافعیۃ، قال: وفی وجہ لیس لہ أن یفطر۔ ولی فیہ بعض تفسیر کذا فی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲

۲۔ اجماع حدیث باب کو حالت اضطرار میں چھوڑ کر نا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرام نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲۔ الاستاذ محترم

۳۔ قال شیخ البنوری: ”وحدیث الباب یروى ما ذہب الیہ ابو حنیفہ حتی ثبت الوفاطر للمساقر فی اثنا الیوم ولم یجب عنہ أحد من الخفیۃ۔ قال شیخنا (الانوار الکشمیری قدس سرہ): قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الافطار للفرزۃ الصائمین عندنا وکذا لک فی غیرہ۔“ اقول (ای یقول شیخ البنوری) لم یجد نقل التتارخانیۃ فیما عذری من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸، الباب الخامس فی الاعذار التي تبيح الافطار) عن محیط السرخسی، الغازی اذا علم أنه یقا تل العدو فی رمضان وینجات الضعف فذل أن یفطر، وفی فتح الباری قالوا: الغازی اذا کان یعلم یقیناً أنه یقا تل العدو فی شہر رمضان وینجات الضعف إن لم یفطر لیفطر قبل الحرب مسافر اذا کان مقیماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض، فكان الافطار لہم جائز عندنا لأنہم کانوا غزاة مجاہدین

تشریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے خواہ
اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

۱۔ چنانچہ ترمذی ہی نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کر دی ہے ”قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم مام العتق
مراظهارا فاذنا بمقار العدوة فامرنا بالفطر فافطرنّا جميعين (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸)
ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابو سعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فی رمضان عام الفتح فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعموم ونفصم حتى بلغ منزلا من المنازل فقال انكم قد ولوتم
من عدوكم والفطر اقوى لكم فاصبحت منا العائم ومنا المفطر ثم سرنا ففطرنا منزلا فقال: انكم تعجبون عدوكم
والفطر اقوى لكم فافطروا وكانت غزوة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تقدمت آيتي الصوم مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبل ذلك فبعد ذلك (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الصيام في السفر۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک کے
صریح بویز ترمذی ہی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ”غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان
غزوتين يوم بدر والفتح فافطرنّا جميعا (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز في الرخصة للمحارب في الاقطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کی دن تک جاری رہا، علامہ غزالیؒ فرماتے ہیں: ”والذي
اتفق عليه، بل اسيراً، خرج في عاشر رمضان ودخل مكة تسع عشرة غلت منه غمة القاري (ج ۱ ص ۳۸)

باب اذا صام اياما من رمضان ثم سافر ۳ مرتب

۲۔ باب سے متعلق دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۸ تا ۲۸۲) باب الصيام في السفر۔

② عمدة القاري (ج ۱ ص ۴۲ تا ۵۱) ”باب الصوم في السفر والافطار“ تا ”باب وعلى الله ان يعقوبه الم“۔

③ فتح الباري (ج ۳ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب علی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّحْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْجُمُعَةِ وَالْمَرْضِ

عن انس بن مالك ^{رضی اللہ عنہ} "یہ مشہور خزر جی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک ^{رضی اللہ عنہ} قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے ان سے ابوقلابہ اور عبد اللہ بن سواد ^{رضی اللہ عنہ} روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے ^{رحمہم اللہ}

أَعَادَتْ عَلَيَّ خَبِيلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَذْنُ فُكْلٍ، فَقُلْتُ: إِنِّي صَائِمٌ، فَقَالَ: أَذْنُ أَحَدِ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّوْمِ أَوْ الصِّيَامِ، إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْلَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوْ الْمَرْضِ الصَّوْمَ أَوْ الصِّيَامَ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا السَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِلَيْهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا نِيَالَ الْهَفِّ نَفْسِي أَنْ

۱۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، اب ماجہ فی الإفطار للحامل والمرضع، میں جو ان کا تعارف "رجل من بی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کافی "الاصابة" دیکھئے معارف السنن (۱/۵۹۹) ۱۱۲ ۲۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الجبل والمرضع۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجہ فی الإفطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب ۳۔ انس بن مالک ^{رضی اللہ عنہ} متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التبذیر (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۳۵)۔ اور معارف السنن (ج ۱ ص ۵۹) ۱۳ مرتب

۴۔ اُحی علی قومنا، لانه کان اسلم۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۵۹) ۱۲

۵۔ دَنَايَةُ زَوْجًا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۳

۶۔ لَيْفٌ يَلْفُ لَبْفًا (سُجَّ) علی ما فات، غلگین ہونا افسوس کرنا۔ یا لہف فلان، ان الفاظ کے ذریعہ

"ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے۔ لہذا "یا لہف ففسی" کا مطلب

ہوگا "اے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۳

لَا أَكُونُ طَعَمْتُ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ حاملہ اور مرضہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمريض الخائف على النفس ، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے ۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضہ کو اپنے رضيع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے ، پھر ان میں اختلاف ہے ، امام الوحیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی ۔ امام اوزاعی ، سفیان ثوری ، ابو عبیدہ ، ابو ثور ، عطاء ، حسن بصری ، زہری ، ربیعہ ، نخعی ، ضحاک اور عبید بن جریج کا مسلک بھی یہی ہے ، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے ، جس میں فدیہ طعم کا کوئی حکم نہیں دیا گیا ۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور اور فدیہ بھی دیں گی ، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؓ سے یہی مروی ہے ، امام مالکؓ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؓ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؓ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی ۔ اور امام اسحاقؓ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعم تو ہے لیکن قضا نہیں ، حضرت ابن عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جریجؓ سے بھی یہی مروی ہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب رحمہ اللہ عنہ)

لہ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ وامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ فی اباحۃ الإفطار من اول الأمر لبيان الرغبة فی الافطار بعد ما نوى الصوم ۔ واللہ اعلم ۔

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

یہ (قال شیخ البنوریؒ) ہذا کلام بعض ما فی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہ ،
کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُفَّارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكينا، حديث باب
اس مسئلہ میں جہور امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے
نیابت فی العموم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے،
اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ والشرائع

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذَرُّهُ الْقِيَامُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث لا يفتنن الصائم الحجامة
والقيء والاحتلام۔ المذہب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود آئے تو روزہ فاسد نہیں
ہوتا اور اگر قصد کرتے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہو۔
چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”المعراج“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے
کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصد لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، بہر حال اس
سے ہر ایک صورت میں یا دہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصد آئے واپس کر لیا
گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بہر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

لے تھری میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في العموم عن الميت“ ہے لیکن اس کی تعلقہ بحث ”ابواب الزكوة،
باب ما جاء في المتصدق يرث صدقة“ کے تحت گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

تھے اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۶۳ و ۶۶۴)

تھے اس سے متعلق کلام الشارح آگے ”باب ما جاء في كراهية الجماعة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲

تھے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۶۴) ۱۲

۱۳ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد ۱۳

تھے ثم ان العموم كلها ايمان تكون مع تذكر صوم أو عدم تذكره، فتشترط إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصوم
الإعادة والاستقرار بشرط أن مع التذكر، كما في ”الدر المنقح“ حكا في ”المخنة“ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۶۶۳)

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے تھے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عذر اُٹنے
 جہ کے تھے کرے باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفتقر
 فإثمًا هو رزق رزقه الله. امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس پر اتفاق
 ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھائی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث
 الباب، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اس کے ذمہ قضا واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی
 عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا
 یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں
 اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے دیکر اُن لا ینحبرہ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے
 سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل
 ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم
 (از مرتب)

لہ وان ذمورہ یتقضی فی جمیع الصور الا فیما اذا لم یسلأ نعم واما الصلۃ ففی "الظہیریۃ" منہا لو قاما قلیل من مل الغم
 لم تفسد صلاتہ وإن أعادہ الی جوفہ یجب أن یکون علی قیاس العموم عند أبي یوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (راجع
 للقیاس "المجمر" ج ۲ ص ۲۴۴) وإن تفتی فی صلاتہ ان کان أقل من مل الغم لا تفسد صلاتہ وإن کان مل
 الغم تفسد صلاتہ (راجع لمزیہ التفتیس البحر الرائق ج ۲ ص ۲۴۵) ۱۲ مرتب
 لہ شرح باب از مرتب ۱۳

لہ وتطلع مالک إلی المسأله من طریقہا وأشرف علیہا فرأی فی مطلعہا أن علیہ القضا لان العموم عبارة عن الإساءة
 عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه منزه، وإذ لم یبق رکنہ وحقیقۃ ولم یوجد لم یکن متمثلًا ولا قاضیا ما علیہ کذا
 فی حارثۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۳ مرتب

لہ راجع للتفصیل فتح القدر (ج ۲ ص ۶۳) ۱۱ وائل باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَدِّلًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من افطر يوماً من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صوم الدهر كله وإن صامه۔ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمار رمضان کا روزہ چھوڑے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا بلکہ امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں۔

جہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابر ہی نہیں کر سکتا۔ پھر یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند میں کمی قدر اضطراب

۱۔ فی ردی عن علیؑ وابن مسعودؓ والی ہر شیء علی أنه لا تقضاء علیه لأنه یفرغ برؤیتہ۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲۔ النظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جات فی رمضان ۱۲

۳۔ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمار پر بھی قضا واجب نہیں و انما القضاء علی من ترکها ناسیاً، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے و لکن لم ینہب الیہ أحد من الائمة الا بقیۃ رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۴) باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی ”من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر“ جس کا مفہوم مخالف یہ ہے ”من لم یصل الصلاۃ بل ترکها عداً فلا یصل“

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز جو بیان مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۱۲) ۴۔ کافی معارف ابن (ج ۶ ص ۶۹)۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ابوالمطوس ہو یزید و قبل عبداللہ بن المطوس، لیکن الحدیث، من السادۃ برزء (۱) اخرج حدیثہ اصحاب ابن الاثیر، تقریب التبذیب (ج ۲ ص ۲۴۳) رقم ۵۵۵، باب الکنی حرف المیم، (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے ، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں ، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے ۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعلیٰ کا واقعہ آ رہا ہے جس میں آپؐ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جہور کی مؤید اور صحیح ہے ۔ ——— والله اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال : اتاہ رجل ، بعض حضرات نے ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی

داخی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سن نے بھی روایت کی ہے ، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں أنظر عمدًا ۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من أفطر یوما من رمضان ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۶۱

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۰) باب طلوع الشمس بعد الإفطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں أنظر عمدًا ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من أفطر یوما من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے ، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں أنظر عمدًا کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ، چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ،

دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۰) باب طلوع الشمس بعد الإفطار ۱۲ م

۴۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من أفطر یوما من رمضان ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۰) باب طلوع الشمس بعد الإفطار ۱۲ م

بتلا یا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمہ بن مخران صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے نظر کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان۔ وعلمة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن مخرالبیاضی ذکر کیا تھا ابن حجر فرماتے ہیں ”لم أفت علی تسمیة إلا أن عبد الغنی فی المسماة وتبعہ ابن بشکوال جزأ ما یأید سلمان أو سلمة بن مخرالبیاضی“ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۱) نسیرہ مسام تریذی فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن مخر و یقال سلمة بن مخرالبیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب ماجاء فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں شیخ ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہری زوجی اوس بن الصامت فحجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکوا الیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأذنی فیہ ویقول اتقی اللہ فانہ ابن عمک فابرجحت حتی نزل القرآن قد سمعہ سہ قول اتقی تجادیک فی زوجک الی الغرض فقال یعقوب رقبۃ قالت لا یجد قال فیوم شہرین متتابعین ثم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما قال فی الفتح (ج ۳ ص ۱۴۰) ۱۲

۳۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبہ عن طریق سلمان بن یسار عن سلمة بن مخران ظاہر من امرأۃ فی رمضان وأنہ وطئہا فقال لا یبنی صلی اللہ علیہ وسلم : حر رقبۃ ، قلت : ما ملک رقبۃ غیرا وضرب سعة رقبۃ قال بقسم شہرین متتابعین قال : ولہ أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؛ قال : فاطمۃ بن مسکینا ، قال : والذی بعثک بالحق مانا من طعام ، قال : فانطلق الی صاحب صدقة بنی زریق فلیدفع الیک۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمہ بن مخر جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ماجاء فی کفارة الظہار کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کا تفسیر نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لشیء فصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ حارہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ؛ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ ثم۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۳)

فقال : يا رسول الله اهلكت اهلكت قال : وما اهلكتك ؟ قال : وقعت على امرأتی فی رمضان قال : هل تستطيع ان تعتق رقبة ؟ قال : لا ۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی غلطی پر نادم ہو کر آئے اس کو ملامت کرنے کے بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتانا چاہئے ۔

قال : فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا ، "فهل تستطيع" میں فارتعيب کیلئے ہے اور اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ "صيام شهرين پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ "عتاق رقبة" پر قدرت نہ ہو چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے ، لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کفارہ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے وہ اس کو کفارہ عین پر قیاس کرتے ہیں بلکہ

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر اور علامہ علیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳۱) باب اذا جامع فی رمضان ، وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۱

لہ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳۲) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن له شیء فصدق علیہ فلیکفر ۱۳

لہ مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۷۳) ۱۲

لہ کافی المغنی "لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۷ ، کتاب الصیام ، مسئلہ : قال : والكفارة عتق رقبة فان لم یکنہ فصیام شهرین متتابعین۔

اور کفارہ عین کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا يُؤْفِكُمْ اللَّهُ بِالْعُثْوَىٰ فِيْ اِيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤْخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاِيْمَانَ ۚ فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِيْنٍ مِنْ اَوْسَطِ مَا طَعَبُوْنَ اَنْفُسَكُمْ اَوْ كِسْفٌ مِّنْ حَرِيْرٍ رَّقِيَةً ۚ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَيَصِيَامْ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ ۚ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اِيْمَانِكُمْ اِذَا عَلَفْتُمْ وَاَحْفَظُوا اِيْمَانَكُمْ ۚ سُوْرَةُ اَنۡدَ ایت ۸۹ پ۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ ۵۸۰)

مجموعہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النہی سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النہی قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریرِ رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام کفارۃ آیا ہے۔ اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہو۔ البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ درج ہیں: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلاً أفطر فی رمضان أن یتق رقبۃ أو یومع شہرین أو یطعم ۱۰ مسکیناً۔" (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغذیۃ تحریم الجہاد فی شہار رمضان علی الصائم، واللفظ لا) و آخرہ مالک فی الموطأ (ج ۱ ص ۲۳۶، ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) والبدلہ فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من أفطر فی رمضان) والدرقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۵۵، باب القبلۃ للسانم)۔

لیکن مجموعہ نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تغیر کے بجائے توجہ پر محمول کیا ہے لہذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۹ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارۃ والقضاء إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغیر قدر ۱۱ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ مفوضہ

لے الدال بالاشارة هو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یغیم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تامل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۱ م

لے کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَيْهَا قَالُوا فَخَرُّوا رُقُبَهُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَبِيتَ سَاءَ ذَلِكُمْ تُؤْخَذُونَ بِهِ وَالنَّسَاءُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ لَّ مَنْ لَمْ يَجِدْ نَفْسًا مِنْ شَهْرِهِنَّ مِثْلَ بَعْلِ إِنْ بَقِيَ سَاءَ مَنْ لَمْ يَتَّعِظْ فَأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا" سو قالمجادلہ آیت ۵۵ ص ۵۶

آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تغیر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ

کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تغیر ۱۱ مرتب
لے چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عقی رقبہ یہ ممکن نہ ہو تو پہلے درپے سا طہر دینے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تغیر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تھمرے رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان الخزازؒ بھی کفارہ صوم میں تخییر کے قائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ نے ترتیبؒ روایت کرنے والوں کی تعداد میں یا اس سے بھی زائد ہے کہ ما نقل الحافظات فتقدم ردایہم۔

پھر ”شہد متابعین“ کے ذیل میں مسند زہریؒ کی ایک روایت میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکنے کی وجہ یہ بتائی کہ ”هل لقيت مالميت الا من الصيام؟“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدت شہوت کو عذر ترک صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

تدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارہ صوم کی کفارہ عینیؒ کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارہ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارہ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کہے ہیں اور آیت میں کفارہ صوم کے الفاظ

حاشیہ صفحہ ۵۶۵

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳۵) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۲۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۳۔ حوالہ بالا ۲

۴۔ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بآراءہ حکى لفظ القصة علی وجهها فعد زيادة علم من صورة الواقعة ولا یختیر حکى لفظ الحدیث قل علی أنه من تعمرت بعض الرواة بالقسما لا اختصاراً ولا غیر ذلک، و ترجح الترتیب ایضاً بآراءہ وحمل المذهب والقری علی الامر علی التعدد و هو بعيد لأن القصة واحدة والأصل عدم التعدد وحمل بعضهم الترتیب علی الاولیة والتخییر علی الجواز۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۵۔ أخرجه البزار من طريق محمد بن اسحاق حدثني الزهري عن حميد بن ابی هريرة وذكر الحدیث وفيه: قال: ثم شہد متابعین، قال: یا رسول الله! هل لقيت مالميت الا من الصيام۔ کذا فی التوضیح الجید (ج ۲ ص ۲۰۰، رقم ۹۲۱) کتاب الصیام، قبل باب صوم المتطوع ۱۲ م

۶۔ کافیؒ الفتحؒ (ج ۳ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ۔ والعمدة (ج ۱ ص ۳۳)

قال: اجلس، فجلس وأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمس و

لہ وہ زمیں یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں، وایضاً کئی مضمون فقہ عرق۔ مجمع بالانوار (ج ۳، ص ۵۴) بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں۔ "فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكتمل فيه خمسة عشر صاعاً من تمر" کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲، ص ۲۱۰، رقم ۲۵۷ و ۲۵۸ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: وقال الخطابي: وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للفقارة عن شخص واحد لكل مسكين. وقال وقوله الشافعي أصلاً لمذاهب في أكثر المواضع التي يجب فيها الأكل، وعندها (الحنفية) الواجب لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر كما في كفارة النظار — كذا في العمدة (ج ۱، ص ۲۷) باب إذا جامع في رمضان

اب اگر اس "عرق" یا "مکتمل" کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے خلاف ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہو گا۔ حضرت عائشہؓ سے اس قصہ میں۔ "فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً" کے الفاظ مروی ہیں دیکھیے بیہقی (ج ۳، ص ۲۲۳) بالكتاب من أتي اهل في رمضان)۔ ویروی "ما بين خمسة عشر صاعاً إلى عشرين" کما فی العمدة (ج ۱، ص ۲۷) ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھردالوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں "ستون صاعاً" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کما فی تقریر الترمذی (ج ۱، ص ۲۷) طبع کتب خانہ اعزازیہ یومند اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہو گا، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ

مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱، ص ۳۵۵) باب تغليظ تحريم الجمار في نهار رمضان على العالم (۱) میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأمره أن يكبس فجاءه عرقان فيها طعام فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتصدق به" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو "عرق" لائے گئے تھے، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱، ص ۲۷) میں لکھتے ہیں "فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً على اثنين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع" اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہے کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱، ص ۲۶) و ص ۲۷، باب إذا جامع في رمضان) اور اوجز المسالك (ج ۱، ص ۳۲) کفارہ من أفطر في رمضان) ۱۲ شریعتی

العراق المقتل الضخم — قال : فتصدق به فقال ما بين لابتيها أحد
 أنفق منا ، قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابہ
 قال : ” صدء فاطمہ اہلک “ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کھلائے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس کو کمری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کر واس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا یہ مجبوری اپنے استعمال میں لے آؤ ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا ، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تحسین ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے ۔

اکل و شرب کے روزہ توڑنا
 بھی موجب کفارہ ہے ؛

یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عمل) توڑا جائے ہر صورت میں
 موجب کفارہ ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جہار کے ذریعہ توڑا ہو ، اکل و
 شارب پر نہیں — وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا ،
 اور اس کا مورد جہار ہے ، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

لہ الاية : الحرة : وهي ارض ذات حجارة سود قد البستها لكثرة تهابا وجعها لالابات ، واذا كثرت فهي اللاب واللوب ،
 واللبا عن داد ، والمدنية ما بين حرتين عظيمتين . كزاني ” الجمع ” للعلامة نفثی (ج ۳ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 لہ انیاب ” یہ ” ناب ” کی جمع ہے ، انیب ، نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے ۔ انیاب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں ، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ قرب
 ۳۰ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸ ، رقم ۷۱۰ ، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں ” قال : والذي يبتك بالحق ما بالمدينة اهل بيت اوج منا ، قال : فاطلق
 فكل انت وعيالك ” فقد كفر الله عنك “ ۱۲ مرتب

۳۰ امام مالکؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام اسحاقؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے ، دیکھیے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۲۵۳) و ” الاوجز ” لہ (ج ۲ ص ۳۵) کفارہ من افطرنی رمضان فراجعنا تفصیل
 ۳۱ کافی ” البدایہ ” (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النص ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطمت يومًا من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة لم“ اس روایت کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل موار افطار متعمداً ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بـ دلالت النص ہو اللفظ الدال علی ان حکم المنطوق یہ ثابت لسکوت عنہ نعم علیہ ذلک المحکم مجرد العلم باللفظ۔ تسہیل الوصول الی علم الامول ص ۱۰۷ بحث الدال بـ دلالتہ ۱۲ مرتب

۲۔ کافی فتح القدر (ج ۲ ص ۷۱) باب ما یوجب القنار والکفارۃ ۱۲ مرتب

۳۔ القیاس ہو تعدیۃ المحکم من الاصل الی الفرع (بالبقار المحکم فی الاصل) بعلتہ متعمدۃ بینہما لا تدرك بمجرد اللغۃ۔ احسن الحواشی علی اصول الشاشی (ص ۸۳) البحث الرابع فی القیاس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۷۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار۔ اس میں محمد بن عمر و اقری اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابواویس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”التعلیق المغنی علی سنن الدار قطنی“ ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف اکل و کفارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قنار علیہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قنار بھی مستقلاً واجب ہو۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاقی رقبہ یا طعام مساکین سے ادا کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قنار علیہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”سیام شہرین“ سے ادا کیا جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی قنار مستقلاً واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ سیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا ہوگا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْفَى يَتَسَوَّلُ وَهُوَ صَائِمٌ

حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز بلکہ استحباب معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے، جبکہ بعض فقہار نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ ”لم یردنی حدیث عائشہ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفاظ للأخبار المتی لا علیہا ذکر التقار و إنما فیہا الکفارۃ — لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ما جاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وَم یوماً مکانہ“۔ اس سے بھی مسلک مجہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸، کفارۃ من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایت مرسلہ میں مروی ہے ”کلمہ یوماً مکان ما أصبت“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم
بہذا کلمہ ما أخذ من العمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادۃ من المرتب ما ناہ اللہ۔

حاشیہ صفحہ ۵۷۱

لے سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن حلیہؒ فرماتے ہیں ”السواک سنۃ للصائم والمفطر والربط الیابس سوار“۔ عمدة للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۱۳)، باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتبہ
ج ۱۱ ص ۱۳، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثانی کراہیۃ للصائم بعد الزوال استحبابہ قبلہ بربط الیابس و ہو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقولہ الثانی مطابق بالحقیقۃ کما نقلہ الترمذیؒ) ہوائی و روہ کی
عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیۃ السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی ۱۱

علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں ”و لم یدل حدیث صحیح علی کراہتہ بعد

الزوال و روی فیہ احادیث ضعات أخرجہا الزیلعیؒ والعینیؒ وغیرہما ۱۲ مرتبہ

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے ترمسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

لہ کافي العمدة (ج ۱ ص ۱۳۳) فقال: (القول) الثالث، كراهية للصائم بعد العصر فقط ويرى عن أبي هريرة ۱۲
 ۱۳ جنانہ علامہ عینی فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه يكره السواك للصائم بالسواك الرطب دون غيره سوا
 أول النبء وآخره وبوقول مالك وصاحبه، ومن روى عنه كراهية السواك الرطب للصائم الشعبي وزیاد بن
 حدير وابو ميسرة والحكم بن عتيبة وقادة“

اس مسئلہ میں پانچواں قول تفرقة بین صوم الفرض وصوم النفل کا ہے فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا یکرہ فی النفل لانه أبعد عن الرياء، حکاہ السعودی عن احمد بن حنبل و حکاہ صاحب المعتمدین الشافعیہ
 عن القاضي حنین۔

اور چھٹا قول یہ ہے ”کراهية للصائم بعد الزوال مطلقاً وکراهية الرطب للصائم مطلقاً“ وبقول احمد واسحاق بن راہوی
 دیکھئے عمدة للعین (ج ۱ ص ۱۳۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عنی عنہ
 کہ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام

و صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم، باب فضل الصوم — و (ص ۲۵۵) باب بل یقول انی صائم
 اذا استتم — و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یذکر فی المسک۔

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام

و سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام

و جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی فضل الصوم

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاز فی فضل الصیام

و سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۵۶ رقم ۱۷۱۱) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحُلِّ لِلصَّائِمِ

بِمَكْتَرَاتِهِ وَأُرْأِيَ بَرَاءَةَ سَمْعِيَّةَ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أف كنت حل و
 أنا صائم ؟ قال : نعم ؛ آنكھوں میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹا اگرچہ سرمہ
 کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ خلق
 میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لأن الموجود في حلقه اثره داخل من المسام والمفطل
 الداخل من المنافذ)

واضح ہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
 صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی ۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اقتسال الصائم ۱۲ م
 ۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
 کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلو فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدوم
 کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی “تبلیغی نصاب“، فقاہل رمضان، فصل اول —
 و ہذا التوجيه من كلام الباجي — کما نقلہ الشيخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع العیام ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲
 ۴۔ تفصیل فتاوی ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۲ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب
 ۵۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۷۹) ۱۲ م

۱۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم کی روایت سے ہے:
 ”حدثنا النفيلي نا علي بن ثابت حدثني عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هذؤة عن أبيه عن جدو عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالامتناع (مجر الكحل) الموضع (المطيب بالمسك) عند النوم وقال : ليتق الصائم
 لكن هذه رواية ناقلة استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد : قال لي يحيى بن
 معين : هو حديث منكر — یعنی حدیث انکھل — رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲
 ص ۲۵۷) باب ما يوجب القضاة والكفارة احاديث الخموم ۱۲ مرتب

کمل للصائم سے متعلقہ تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی البواعث کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشةؓ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْبِلُ فِي شَهْرِ الصَّوْمِ رَوْزَهُ دَارَ كَعْبَةَ لَمْ يَكُنْ يَكْمِلُهَا حَتَّى يَكُونَ فِي رَوْزِهِ دَارَ كَعْبَةَ لَمْ يَكُنْ يَكْمِلُهَا حَتَّى يَكُونَ فِي رَوْزِهِ دَارَ كَعْبَةَ
- ① بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفیض الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 - ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 - ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 - ④ نقلی روزوں میں اس عمل کا جو انہی اور قرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 - ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔
- واللہ اعلم (از مرتب)

لہ حافظ زلیعی صاحب التتبع کا قول نقل کرتے ہیں ”والبواعث مجمع علی ضعفہ واسمہ طریق بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری: منکر الحدیث، وقال النسائی: ليس بمتقة، وقال الرازی: ذائب الحدیث، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے ”زلیعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۷) باب ما یوجب الجزاء ۱۲

۱۳ شیخ ابن ہمام اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذہ عودۃ طرق، ان لم یصح بواحد منها فالجموعۃ صحیحہ لتعدد الطرق“ فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۶)، باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲

۱۴ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۵ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عودۃ القاری (ج ۱ ص ۹)، باب القبلة للصائم سے ماخوذ ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يياش في و
هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ ناحشہ نہیں بلکہ
مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر بھروسہ ہو
کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کے ارشاد "وكان أملككم لأربه"
سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَبُ" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت
میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور
"أَرَبُ" بحسب الهمزة وسكون الراء "عفو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں
میں لیکن پہلی روایت راجح اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِاصِيَاءِ الْمَنِّ لَمْ يَعِزْ مِنْ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرة الملاسة واصل الملاسة: التقاء البشريتين أي لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، ويستعمل بمعنى الوطئ
في الفرج وخارجاً عنه، ليس الجماع مراداً بهذه الترجمة۔ کذا فی الصحیح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم
والعفة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

کہ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" ج ۱ ص ۴۳، باب الهمزة مع الراء ۱۲
۳ "أَرَبُ" بحسب الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، سلامتی لکھتے ہیں "وبعضهم يرويه بكسر فسكون وتحويل
معنى الحاجة والعفو أي الذكر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

نیز علامہ زبوریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر أيضاً بمعنى الحاجة" "معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
کہ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "الحاجة، أي كان غالباً لهواه،
فإن أكثر المحمدين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب
۵۷۳
کہ کما قال الترمذی واحتماره شيخ الانور کشمیری رحمہ اللہ، وبالطبع إلى أخوه بمعنى العفو۔ معارف السنن

الصيام قبل الفجر فلا صيام له :

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کہنے کے ہیں اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبیہ نیت کے قائل ہیں۔

جیکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر مبین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تبیہ نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر مبین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء یا نذر غیر مبین) پر معمول ہے جیکہ نفل روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً، فقال: هل عندک من شئ؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپؐ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً

لہ اعم "انزل مع صوم الابنۃ اجماعاً فرضاً کان أدتطوعاً لاد عبادة فاقترال النية كالمصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱) کتاب الصیام، مسأله: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ۔ البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل تین میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبغوی (ج ۶ ص ۸۲، ۸۳) اور مغنی (لابن قدامہ ج ۳ ص ۹۱) مسأله: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ ۱۲ مرتب

۲۔ باب ما جاز فی افطار الصائم الممتنع ۱۳

۳۔ آخر الجہاد فی "المصیح" (ج ۱ ص ۲۶، ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔ واللغظالہ وہذہ الروایۃ من ثلاثیات الجہاد

بسم اللہ الرحمن الرحیم
ترجمہ: "بسم اللہ الرحمن الرحیم" (۲۵۹) باب ما جاز فی افطار الصائم الممتنع ۱۳ مرتب

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء؟ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشور فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فراتر کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اُسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمُنْتَطَوِّعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم ذاتي بشاب، فشرب منه ثم نادى فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفرت لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فافطرت، فقال: أمن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يصرف؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں الصائم المنطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر؟

لہ (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی فضل صومہ (ای عاشوراء)۔ عن عبدالرحمن بن مسلمہ عن عمرہ أن أُمّ أنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: صم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقیۃ یومکم واقضوه؟ قال ابو داؤد یعنی یوم عاشوراء ۱۳ مرتب

تہ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ کمافی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسأله: ومن دخل فی صیام تطوع فخرج فلا قضاء علیہ۔

دافع ہے کہ حنفیہ کی ”المنتقی“ والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں ”در فایۃ المنتقی“: ”یباح بلا عذر“ پھر آگے چل کر فرماتے ہیں ”واعقار“ ان روایۃ المنتقی اوجہ۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل من کان مریضاً فی رمضان ۱۳ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا ناجائز ہے ، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلافات لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر انظار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفل روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہی یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں گئے ۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانئہؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ منرا یا ” الصائم الملتطمع أمین نفسه إن شام صام وإن شاء أفطر “

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت بھی ہے کہ فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعی والبخاری والشافعی والحنبل یزیم بشرع فیه ولا یخرج منه الا بعذر۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألتہ : ومن دخل فی صیام تطوع الہ ۱۲ مرتب

۲۔ اختلاف المشائخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ بل النبیانہ عذر اولاً ؟ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قیل : لا الزوال لا بعد ولا إذا کان فی عدم الشطر بعدو (ای بعد الزوال) عقوق لاعداء والدین لا غیر ما کذا فی النفع لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ ویحیی البہار الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی العطناح (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲

۴۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹) الفیہ فی السیام میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی ہوئی قالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو نما فحال ، بل عندکم من شیء قفلت لا ، قال بنو سائبم ثم مررتی بعد ذلک الیوم وقد بدری ولتی میں وہ کھانا کھو گئی اور میری وغیرہ سے بنایا جاتا ہی نبیات (ای اخیت) لمتہ وکان کعبا لیس قالت یا رسول اللہ ! إنه ابری لنا میں نبیات لک منہ قال : اذنیہ ، اما انی قد سمعت وانا سائبم فاکل منہ ثم قال : إنما مثل موم الملتطمع مثل الرجل یخرج من مال الصدقة فان تارافعا وان شاربها — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) میں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز لگے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: کنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتھیناه فأکلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنة أبيها - فقالت: يا رسول الله إننا صائمتين فعرض لنا طعام اشتھیناه فأکلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ شطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے انداز سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِقِصَصِ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳)، وقال النفی والوصیفۃ مالک یزیم بالشروع فیہ ولا یخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالک لا قضاء علیہ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”قال مالک۔ کما فی المدونة (ج ۱ ص ۱۸۲)۔ ان من أصبح صائماً متطوعاً فأفطر متعمداً یكون علیہ القضاء، وبزاقریب من مذہب ابی حنیفۃ وجعلها ابن رشد فی ”قواعده“ واحداً“ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورۃ محمد آیت ۳۲ پلے — ۱۲

۳۔ باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ ۱۲

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۳

جیکر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قَالَ: مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرِيَّ" جس سے ایک طرح سے تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام تموم شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کل شہر کا حکم دے کر حضرت ام سلمہؓ نے "ما رأيت النبي

صلى الله عليه وسلم يصوم شهر من متتابعين إلا شعبان ورمضان" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپ نے تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزہ رکھتے تھے اور

نہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں۔ اس سے حضرت ابن عباسؓ نے "ما صام النبي صلى الله عليه وسلم شهرا كاملا قط غير رمضان" روایت کر دیا، اسی باب

کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے "قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في شهر أكرم من شعبان

كان يصومه إلا قليلا بل كان يصومه كله" واللہ اعلم

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت موم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے "قال: قلت: يا رسول الله! لم أرك قط صوم شهرا من الشهور ما تصوم من شعبان، قال: ذلك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى رب العالمين، فأحب أن يرفع عليّ وأنا صائم" واللہ اعلم

(از مرتب)

وَأَنَا صَائِمٌ — وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ آخر بخاری (ج ۲ ص ۱۲۶۴) باب ما يذكر من صوم النبي صلى الله عليه وسلم وانفاذه (واللفظ: صوم) (ج ۱ ص ۳۱۵)

باب صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان الْهِجْرِيَّ - والنسائي (ج ۱ ص ۳۲۱) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بآبِ بُو

وَأُمِّي - ولفظه: وما صام شهرا متتابعاً غير رمضان منذ قدم المدينة - مرتب

۲۔ سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۲۲) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بآبِ بُو وَأُمِّي ۱۲

۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ شَبَّانَ كُلَّهُ" قالت: قلت: يا رسول الله!

أَحَبُّ شَهْرٍ إِلَيْكَ أَنْ تَصُومَ شَبَّانَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ فِي كُلِّ نَفْسٍ مِائَةَ مِائَةِ لَسَنَةٍ، فَأَحَبُّ أَنْ يَأْتِيَ بِأَحَدٍ

أَنَا صَائِمٌ" (قال المنذوري) رواه أبو يعلى وهو صحيح - ورواه حسن - الترمذي (ج ۲ ص ۱۱۷) الترمذي

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْقَوْمِ فِي النِّصْفِ مِنَ شَعْبَانَ مَضَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا بقي نصف من شعبان فلا تقوموا ، واضح ہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخر شعبان میں روزہ رکھے اور اول شعبان سے روزہ رکھنا نہ چلا آئے ہو اور موم تقاضا بھی نہ ہو نیز ان دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو ، بصورت دیگر کراہت نہ ہوگی ۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقتاً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشة قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فاذأ هو بالبقيع فقال : اكننت تغافين ان يحيف (ظلم کرنا) الله عليك ورسوله ؟ قلت : يا رسول الله ! ظننت أنك أتيت بعض نساءك ، فقال : ان الله تبارك و تعالیٰ يتزل ليلة النصف من شعبان اإلى السماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب .

شب برات کی فضیلت میں بہت سی روایات مرقوم ہیں جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور " میں جمع کر دی ہیں۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیلمی الکوکب الدرر ج ۱ ص ۲۵۶ (۱۲)

۳۔ آی من مد شرف غنم بنی کلب ، و بنو کلب قبیلہ من قبائل العرب و بنی اکثر غنم من سائر القبائل ۔

دیلمی " معارف السن " ج ۶ ص ۶۷ (۱۹۸) اور الکوکب الدرر ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷ (۱۲)

۴۔ ج ۶ ص ۳۲۶ (۲۸) سورۃ تم الدخان ، تحت تفسیر لایۃ " اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْمُجَادَّةِ "۔

علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرقومہ و موقوفہ ذکر کی ہیں ۔ ۱۲ مرتب

میں ، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں ، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث باب بھی ضعیف ہے ، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا منفع مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع بھی بنی بنی کی کثیر سے نہیں ہے اور پھر بھی بن ابی کثیر کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ بھی بن معینؓ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے بھی بن ابی کثیر کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہو گا ، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے ۔

لیکن ان روایات کے منفع کے باوجود شب برات میں اہتمام عبادت بدعت نہیں ، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت لے اصل نہیں ۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رواجی اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بالتعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ولم أقف علی حدیث مسند فروع صحیح فی فضلہا۔ کزانی المعاریف (ج ۶ ص ۱۹۷) ۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بیح الہمزۃ۔ ابن خرداد بہرۃ النعمی ، أبو ارطاة الکونی القاضی أحد الفقہاء صدوق کثیر لفظاً والتبلیس من السابغۃ ، مات سنۃ خمسۃ العین (برمز) ۳۔ ای البخاری فی الادب المفرد (م ۱ ص ۱۸) ۴۔ (ای اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۴۵) ۵۔ مرتب ۶۔ بھی بن ابی کثیر الطائی مولایم ابو نصر الہامی ، ثقۃ ثبت ، لکنہ یدیس ویرسل ، من الخامسۃ مات سنۃ اثنین ۷۔ ثلاثین وقیل قبل ذلک (برمز) ۸۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶ ، رقم ۱۵۸) ۹۔ مرتب ۱۰۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۱۔ یہ تفصیل عروہ القاری (ج ۱ ص ۸۲ ، باب موم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲۔ مرتب ۱۳۔ فقیر عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ ”شب برات (ص ۸) میں لکھتے ہیں :

” صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمال مسنونہ پورے کرنا قابل اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حاج کبی ”مغل“ (ص ۲۴۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلف مابین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے ۱۴۔ مرتب غنی عنہ

لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محض سنادی ضعیف کو دیکھ کر لیلۃ البرات کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں ستر رکعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صحت ۳ بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبَآرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ“ (فیمہا یقرئ کلّ أمّی حکیم) ۵ سے لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جہود مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرات میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برات میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر روایت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت سرکہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، اُن کو بھی بھی چلا جائے تو منافقہ نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) فیضاً فی الموضوعات، فیہ : من صلی ماۃ رکعة فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی العمدة (ج ۱۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال، لا شک أنه موضوع — حوالہ بالا ۱۳ م

۳۔ وکان بن شیخ نقی الدین ابن الصلاح وشیخ عز الدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلاة مقاولات، فابن الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنة وابن عبدالسلام ینکرہ — حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ دخان آیت ۴۳ و ۴۴، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ : ”انما انزلہ فی لیلۃ مبارکۃ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقمادۃ وابن جبر و مجاہد وابن زید و الحسن و علیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجاعتہ : ہی لیلۃ النصف من شعبان وسمی ”لیلۃ الرعمۃ“ و ”لیلۃ المبارکۃ“ و ”لیلۃ العکک“ (چیک) و ”لیلۃ البراءۃ“ — ووجہ تسمیتہا بالآخرین ان البندار اذا استوفی الخراج من اہل کتب لہم البراءۃ والعکک، کذا کہ ان اللہ عزوجل یشکر عبادہ المؤمنین البراءۃ والعکک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجزء الخامس عشر) ص ۱۱۰ و ۱۱۱ سنی

۶۔ سورۃ القدر آیت ۴ — ۱۲ م — دیکھئے ”شب برات“ (۱) و ”شب برات کے مسنون اعمال“ ۱۳ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمَ ٥

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افضل الايام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم. یہ فضیلت ماثوراء کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمۃ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق مہوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے۔ مذکورہ ماثوراء کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے نام تردی نے اگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ جب میام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بھرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا ؟

علاقہ نوئی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو میام محرم کی اس وجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو ، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بنا پر آپ محرم میں ہجرت کرنے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۰ شرح باب از مرتب ۱۱

له الظاهر أنه أريد خبر المحرم نفسه كل أداكثره أو الصوم فيه ، معارف السنن (ج ٤ ص ٩٩)

وفي "الكوكب" (ج ١ ص ٢٥٤) : هذه الغفيلة شاملة لغير يوم عاشوراء أيضاً وهذا إيمان النبي صلى الله عليه وآله عليه السلام قال : قل أن يعف علي فصل صوم عزرة أو يكون الغفيلة فيه جزئية فلما نافي فضيلة صوم غيره للشرع على ما أجاز

۴ باب ماجاء في الحث على صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م

کہ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے۔^۱ قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في شهر كثر صياماً منه في شعبان كان يصومه الا ثلث لآل كان يصومه كلفه۔“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جازنی وصال

تعب بن برمضان — قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے کہ کامر التفییل ۱۲ قریب
 ۵۰ دیکھئے شرح معجم مسلم (۱۶۷ ص ۳۶۵) باب میام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸)

باب فضل صوم المحرم ۱۳ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثاً أياماً
وقتما كانت: يوم الجمعة. یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا
روزہ بلا کر اہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے
یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لہ وردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنكدر وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن. وقال مالك: لم
أصح أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به مني من صيام يوم الجمعة. قال: وصيامه حسن، كذا في العمدة
للعليني (ج ۱۱ ص ۱۰۳) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح ما من يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب
لہ اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں،

○ ایک مطلقاً کراہت کا۔ یہ ابراہیم حنفیؒ، شافعیؒ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت عائشہؓ
بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن "المعنی"
ج ۳ ص ۱۶۵، فصل: ويحرم أفراد يوم الجمعة بالصوم۔ میں امام احمدؒ کا مسلک ائمہ کی روایت کے
مطابق دہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت، اس قول کی تفصیل پہلے حاشیہ میں لکھ چکی ہے۔
○ تیسرا قول یہ ہے کہ صورت افراد صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره،
حضرت ابو ہریرہؓ، محمد بن سیرینؒ، طاؤسؒ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا
جی بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی
نقل کیا ہے۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہی وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے
دن کو دنے بجائے نہ منی کیا جائے لہذا اگر اس جمعہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (جمعہ سے جمعہ تک) کسی بھی
دن روزہ رکھ لیا تو اس مانعت سے خارج ہو گیا۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں "وقد مرع ما قاله قوله في
الحدیث الآخر لا تحقوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ولا ليلة بتمام من بين الليالي۔ لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء اسلام کا ہے، اس وقت خطوہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کما فی روایۃ الباب الآتی۔ واللہ اعلم

فقہی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ” وہذا ضعیف جداً “

○ پانچواں قول ابن حزم کا ہے ” أنه یجوز صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یوماً قبله أو یوماً بعده أو وافق ماؤلاً “

بَابُ كَانِ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا فَوَأَفَّقَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ صِيَامَهُ تَفْصِيلُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ عَمَّةَ الْقَارِي (ج ۱ ص ۱۰۴)

وص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۳ مرتب ما ناہ اللہ

۳ باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحدہ ۱۲

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ” قلنا کان (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر یوم الجمعة “ سے پتہ چلتا ہے ۱۲

۲۔ یعنی باب ما جاز فی موافق السبت۔ روایت اس طرح ہے ” لا تصوموا یوم السبت الا فیما افترض علیکم الا ما وجدناکم علیہ أو عود شجرة فلیضغہ “ یہ مانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ مانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن حزم میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ” أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر ما كان يصوم من الأيام یوم السبت ویوم الأحد، کان یقول : انہما یوما عید للشکرین وأنا یدیان أعالفہم۔ (قال المنذری) رواہ ابن خزيمة فی صحیحہ وغیرہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۲)

ص ۱۲۸ و ص ۱۲۹) الترغیب فی صوم الاربعاء والخميس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۵۸)

۳۔ صوم یوم السبت کی مانعت کا مطلب امام ترمذی نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ صفحہ ۵۸۵)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض علي وأنا صائم " پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں ، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی ، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی ، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبا پہنچے ، ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے ، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا " فیہ ولدت و فیہ أنزل علی "۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں ، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں ۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ معقولہ) " ومعنی الکرامیۃ فی ہذا أن یختص الرجل یوم السبت بعیام لأن الیہود یصلون یوم السبت " اس معنی کے اعتبار سے یہ کرامیت بظاہر اب بھی باقی ہے ۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ معقولہ

۱ شرح باب از مرتب ۳

۲ دیکھئے معارف السن (۶ ج ص ۱۰۳) ۱۲ م

۳ صحیح مسلم (۳ ج ص ۳۶۸) باب استحباب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر ۱۲ م

۴ کما فی روایۃ أبي موسى (الاشعری) " یرفع الیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل صحیح مسلم (۱ ج ص ۹۹) کتاب الایمان ، باب معنی قول اللہ عز وجل وَتَقَرُّوا بِهِ نِزْلَةُ آخِرَىٰ اِنْ و

سنن ابن ماجہ (۱ ج ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيام الدهر فقال : إن لأهلك عليك حقا ثم قال : صم رمضان والذي يليه وكل أربعاء وخميس ، فإذا أنت قد صمت الدهر رأفت به .
پچھلے باب کی روایات سے میرا درجہ برات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیث باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے۔

۱۔ کافی روایت اساتذہ بن زیدؒ قال : قلت يا رسول الله ! لم أرك تعوم شهرًا من الشهور ما تعوم من شعبان قال : ذلك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى رب العالمين المؤمن سنن نسائي (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بآبی بود آدمی ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۳

۴۔ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں "والذی یلیہ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور صمت اللہ ہی "کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلُهَا" کے قاعدے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اس قاعدے سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم اللہ ہے۔

واضح ہے کہ مذکورہ حساب سے سیام اللہ کی فضیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر سیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اذان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی ٹکانی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی فضیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فذلك صيام اللہ" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "من صام من کل شهر ثلاثة أيام فذلك صيام اللہ" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

لے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں سیام رمضان، "والذی یلیہ" اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو "سیام دھر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) ہی میں باب ماجاء فی صیام سبۃ ایام من شوال کے تحت حضرت ابو یوسفؒ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "سیام دھر" قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں "والذی یلیہ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۱۱ سورۃ انعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲

۱۰ یہ تفسیر حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام ثلاثۃ ایام من الشہر فقد صام الدھر کلہ" ثم قال: صدق اللہ فی کتابہ "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلُهَا" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۷۷) صوم ثلاثۃ ایام من الشہر نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثۃ من کل شہر ۱۱

۱۲ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ماجاء فی صیام سبۃ ایام من شوال ۱۲

۱۳ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثۃ من کل شہر ۱۳

موم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام اللہ ہر کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(الذمر تب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ إِنْیِ احْتَسَبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفِرَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ وَالسَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ: حَدِيثُ بَابٍ عَنْ يَوْمِ عَرَفَةَ كِي فَضِيلَتِهِ أَوْرَاسُ كَا اسْتِحْبَابُ مَعْلُومٌ هُوَ تَابٌ، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندوب ہے البتہ حجاج کے حق میں عرفات میں موم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا اور اس مبارک موقع پر زیادتی و عار کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْطَرَ بَعْرَةَ وَارْسَلَتْ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ بِلَبْنٍ فَشَرِبَ" نیز اگلے باب میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "حَجَّجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَصُمْهُ — يَعْنِي يَوْمَ عَرَفَةَ — وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عُمَرَ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عَائِشَةَ فَلَمْ يَصُمْهُ" ^{۱۲}

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۲ شرح باب الذمر تب ۱۲

۱۳ باب ماجاء فی کراہیۃ صوم عرۃ بعرفۃ ۱۳

تہ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں صوم کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "روى ابو داود والنسائي وصحاح ابن خزيمة والحاكم من طريق عكرمة أن ابا هريرةؓ حدثهم أن رسول الله صلي الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة، وأخذ بظاهر بعض السلف، فجاء عن يحيى بن سعيد الأنصاري قال: يجب فطر يوم عرفه للحاج ۴ — فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم يوم عرفة ۱۲ مرتب

وغیرہ مانگے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی مغلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحقاق اس کے حق میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشورار عشرے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور عاشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشره" اور اس سے مراد محرم کی ہویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشورار قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مغالطہ لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتهيت إلى ابن عباسؓ وهو متوسد رداءه في زمن فقلت: أخبرني عن يوم عاشوراء

لے کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث بابکے آخر میں فرماتے ہیں "وَأَنَا لَأَصُومُهُ وَلَا أَمْرِي بِهِ وَلَا أَنْهَى عَنْهُ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفة بوقت کو منوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبير واسامة بن زيد وعائشة انهم كانوا يصومونه وكان ذلك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان"۔ کذا فی "الفتح" (ج ۳ ص ۲۰۷) باب سوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

۱۲ قال القرطبي: عاشورار معدول عن عاشره للبيان والمقابلة وهو في الأصل صفة لليلة العاشره لأنه ماخوذ من العشر الذي هو اسم العقد واليوم مضاف اليها فاذا قيل: يوم عاشوراء فكانه قيل يوم الليلة العاشره لانهم لما عدلوا به عن الصفة غلبت عليه الاسم فاستغوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فعاد هذا اللفظ على اليوم العاشره (وهذا هو مقتضى الاشتقاق والتسمية)۔ وقيل: هو اليوم التاسع فعلى الاول فالיום مضاف لليلة الماضية وعلى الثاني فهو مضاف لليلة الآتية، وقيل: إنما هي يوم التاسع عاشوراء أخذ من اوراد الابل كانوا اذا رعدوا الابل ثمانية ايام ثم اوردوها في التاسع قالوا: وردنا عشر اكبر العين وكذلك إلى الثلاثة۔ كذا في فتح الباري ۳ وحكي فيه القصر (أي العاشر)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲

۳ کما نقل الترمذی فی باب ما جاز فی عاشورار ای یوم ہو ۹۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲
۴ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ما جاز فی عاشورار ای یوم ہو ۹

اُمّی یومِ اُصومہ ؟ فقال : اِذا رَأَيْتَ هِلَالَ الْمَحْرَمِ فَاعِدِ وَتَمَّ الصَّبْرُ
 مِنْ يَوْمِ النَّاسِحِ صَائِئًا . قَالَ : قُلْتُ : أَهَكَذَا كَانَ يَصُومُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَ : نَعَمْ . یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ تو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ”أَهَكَذَا كَانَ يَصُومُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ”نَعَمْ“ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم۔ ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ محرم کر لیا

لے معارف ابن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۱۲ م

تھے جیسا کہ ”أَصْبَحَ مِنْ يَوْمِ النَّاسِحِ صَائِئًا“ کے جملہ میں لکھ ”من“ اس کا قرینہ ہے جو اجتہاد کے لئے آتا ہے،
 گو یا کہ جابرؓ کہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو، ورنہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ”أَصْبَحَ يَوْمَ النَّاسِحِ صَائِئًا“ واللہ اعلم ۱۳ مرتب

تھے چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 ”سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَأَمْرُ بَعْضِيَاةٍ قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! إِنَّهُ يَوْمٌ يُعْظَمُ فِيهِ
 الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْنَا الْيَوْمَ النَّاسِحِ
 قَالَ : فَلَمْ يَأْتِ الْعَامُ الْمُقْبِلُ حَتَّى تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ اس روایت سے یومِ ناسح کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں آج

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مستون یہی ہے کہ عاشوراء کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یزید وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم" کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشوراء کے ساتھ روزہ لانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے لانے سے۔

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَالَ : صِيَامُ يَوْمِ عَاشُورَاءَ إِيَّايَ لِحُتَبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفَرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ :

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

”مَنْ صَامَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ“ اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے ”فَلَا كَانَ يَنْفَعُ الْعَامَ الْمَقْبِلَ إِنْ شَارَ اللَّهُ صَمَاءَ الْيَوْمِ النَّاسِ“ اس تقابل سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم عاشوراء کا صوم مستحب ہے۔

صلى الله عليه وسلم کے نزدیک یوم عاشوراء تھا نہ نہرت ابن عباسؓ کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب

حاشیہ نمبر ۱

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶) باب صوم یوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء صومہ وصو واقبل یوماً وبعده یوماً ولا تشبهوا بالیہود ۱۲ مرتباً
۲۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۳
۳۔ وقال عیاض : کان بعض السلف یقول : کان فرماد ہو باقی علی فرضیتہ۔ کذا فی "العمدة" ج ۲ ص ۱۸۸

باب صیام یوم عاشوراء ۱۳ مرتب

۴۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

① حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "قالت کان یوم عاشوراء تصومہ قریش فی الجاہلیۃ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم فی الجاہلیۃ فلما قدم المدینۃ صامہ وأم ربیعاء فلما فرض رمضان ترکہ۔"

سیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور موم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء من شاد صام ومن شاد ترکہ - صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب موم یوم عاشوراء -

موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۴۰) صیام یوم عاشوراء (ج ۱ ص ۲۲۱) باب فی موم یوم عاشوراء میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں "فما فرض رمضان کان ہوا الغریبۃ" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ماجاء فی الرخصۃ فی ترک موم یوم عاشوراء میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں "فما فرض رمضان کان رمضان ہوا الغریبۃ"۔

③ حضرت سلمہ بن الأكوعؓ سے مروی ہے "قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن ذن فی النہ ان من کان آکل فلیعم بقیۃ یومہ ومن یکمل فلیعم، فان ایوم یوم عاشوراء - صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء -

④ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم المریۃ فرأی الیہود یوم یوم عاشوراء فقال ما ہذا؟ قالوا: ہذا یوم صام، ہذا یوم نجی اللہ نبیہ، اسرائیل من عدوہم، فصامہ موسیٰ، قال بنانا؟ قال بھو منکم، فصامہ وأمر بصیامہ" بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

⑤ عن ابی موسیٰ قال: کان یوم عاشوراء تعقہ الیہود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "فصوموا نائم" حوالہ بالا

⑥ عن عبدالرحمن بن مسعود عن عمرؓ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: صمت یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقیۃ یومکم واتقوا، قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی

⑦ حضرت اسامہ بن حارثؓ سے مروی ہے "قال: یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء فقال: انت قومک فمرہم أن یصوموا ہذا الیوم، قال: یا رسول اللہ! ما ازلنا آتیم حتی یطعوا، قال: من طعم منهم فلیعم بقیۃ یومہ" (قال البیہقی: رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط، ورجالہ رجال الصیح) - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء -

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمود القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء - اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء -

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ موم عاشوراء موم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف متعجب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءِ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گزر چکی تھی۔

عن ابن عباسؓ أنه قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود؟

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے | کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

”وَيُخَذُّ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لِنَبِيِّ الْأُمِّيَّةِ مِمَّا تَأْكُلُ الْأُمِّيَّةُ نَحْمَ زِيَادَةِ التَّكْيِيدِ بِالْمَذَاهِبِ الْعَامَّةِ نَحْمَ زِيَادَةِ بَأْسِ الْأُمِّيَّةِ بِأَمْرِ الْأُمِّيَّةِ أَنْ لَا يَرْضَوْا فِيهِ الْأَطْفَالُ وَلِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ: الثَّابِتُ فِي مُسْلِمٍ مَا فَرَضَ رَمَضَانَ تَرَكَ عَاشُورَاءَ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مَاتَرَكَ اسْتِجَابَةَ بَلِّ هُوَ بَاقٍ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَتْرُوكَ وَجُوبَهُ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمَتْرُوكَ تَأْكِدًا لِمَا اسْتِجَابَهُ وَالْبَاقِي مُطْلَقٌ اسْتِجَابَهُ فَلَا يَخْفَى ضَعْفُ بَلِّ تَأْكِدًا لِمَا اسْتِجَابَهُ بَاقٍ لَا يَسْمَحُ اسْتِمْرَارُ الْإِهْتِمَامِ بِحَقِّهِ فِي مَامُ دَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَيْسَ عَشْتُ لَأَمْوَنَ السَّامِعِ وَالْعَاشِرُ وَتَرْغِيبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفُرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأْكِيدٍ يَبْلُغُ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ شیخ ابن عثیمین

حاشیہ صفحہ ۵۹۳

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہؓ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: هذا يوم عاشوراء ولم يكتب الله عليكم صيامه وأنا صائم، فمن شارب فليصم ومن شارب فليغفر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عروۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب علی عنہ

۲۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۳۔ اشکال وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، عروۃ القاری (ج ۱ ص

۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرق فرعون کی یاد مناتے تھے اور وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے لہذا قیاس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرق فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہل عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرق فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی۔ ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

۱۰۰ کافی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما (ج ۱ ص ۳۵۹، باب موم یوم عاشوراء) "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فوجد اليهود ميامي يوم عاشوراء فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما هذا اليوم الذي تصومونه؟ قالوا: هذا يوم عظيم أنجى فيه موسى وقومه وغرق فرعون وقومه، فصاموا موسى شكراً فنعوم اليوم ۱۲ مرتبة" ۱۱۵ (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۱۳

۱۰۰ حافظ ابن حجرؒ اور سحیان بیرونی کی "کتاب الآثار والتقدیر" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں "أن جملة اليهود یعتقدون فی مياميهم وأعيادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا هلالية"۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب ۱۱۵۔ اس عبارت میں "جملة اليهود" کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھی ہوگی چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر معترضوں جیسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتبہ

۱۰۰ چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت بھی حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فوجد اليهود ميامي يوم عاشوراء" (ج ۱ ص ۳۵۹)۔

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منارہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأى اليهود تصوم یوم عاشوراء“ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب میام یوم عاشوراء۔ نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیة من الهجرة، ذکر سیرۃ عبداللہ بن حبیش۔ اور ”تاریخ الامم والملوک“ (للطبری۔ ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر لبقیۃ ماکان فی السنة الثانیة من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ غرضاً

لے تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ التاريخ۔ سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الروض الافق“ (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کر کے امتحار بیع الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُسی نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منارہا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الاسکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں،۔
”ویمثل أن یحکم أولئك اليهود كانوا یحسبون یوم عاشوراء بحسب السنین الشمسیة، فصادف یوم عاشوراء بحسب یوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة، وهذا التاویل مما یرجع بہ أولیة المسلمین وأحقیتہم بموئسۃ علیہ الصلوۃ والسلام لا ضلالہم الیوم المذكور و ہدایۃ اللہ المسلمین، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل؟“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب میام یوم عاشوراء۔

علامہ عینی بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا ینفی“۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب میام یوم عاشوراء۔

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینة فوجد اليهود میامنا یوم عاشوراء، فقال لهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومونہ؟“ (ج ۱ ص ۱۲۲)

۱۰۰ (مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد ان آول "۔ بزرگ و سواہ عزہ کان بعد ان قدم المدینۃ لآئہ قبل ان یقدجہا علم ذک، وغایتہ ان فی الکلام هذا تشدیرہ "۔ مام النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ "۔ فاقام الی یوم عاشوراء فوجد الیہود فیہ صیاماً "۔ فتح (ج ۲ ص ۲۱۵)۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ریح الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے میں ملے ہوا کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، گویا " قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء " کا، مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ آنے پر ملا، پہلے سے یہ علم نہ تھا۔

علامہ عینی اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے، دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب میام یوم عاشوراء اور مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۳۰۳)، باب میام التطوع، الفصل الثالث)۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت فی المعجم الکبیر للبطرانی ما یؤید الاحتمال لکذا وهو ما خرج عن خارج بن زید بن ثابت عن امیہ قال: لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس، انما کان یوم تشریفہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ، وکانوا یأتون فلاناً الیہودی یعنی یحسب الیہم، فدامات آتوا زید بن ثابت، فساؤہ "۔ وسندہ حسن، قال شیخنا البیہقی فی زوائد المسانید (ای مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷)۔ باب فی صیام عاشوراء (م) " لا أدری ما معنی هذا "۔ قلت (ای یقول المحافظ)، ظفرت بمعناه فی کتاب الآثار القدیمۃ لأبی الریحان البیرونی، فذكر ما حاصل، ان جہلۃ الیہود یعتقدون فی صیامہم وایادیہم حساب النجوم فالسنۃ عندهم شمسیۃ لا بلالیۃ۔ قلت (ای یقول المحافظ)، فمن ثم احتاجوا الی من یعرف الحساب لیسجدوا علیہ فی ذلک "۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) بتقریر سیر۔

حافظؒ کی اس توجیہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا چاہتا تھا کہ عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت معلوم ہوا اور اللہ اعلم بالصواب۔ حافظؒ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور ہلالی تاریخ اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پہلے پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تشریقہ لکعبہ“ کان یدور فی السنۃ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی ”أن زید بن ثابت کان یدعیہ الرئی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لأن الیوم العاشر من محرم“ کان من کان شیء رأیہ فی ذلک یمسکون رجلاً من الیہود من عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینه من طریق الحساب فکان یخرجہ فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابت فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسألۃ غریبہ جلد) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجرؒ کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی ۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظؒ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں راجح ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ ولما ذاک من الیہود یعطون عاشوراء ویسمونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲ ، باب اتيان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قدم للمدینۃ) مولانا عبد القدوس ہاشمیؒ بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول مسجور تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق یہودی پہلے ہبینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۳۳۴۸ خلیقہ کے اس دن یہود صوم کبود کا تہوار مناتے تھے اور روزوں رکھتے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبود رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منایا کرتے تھے اھ“

بہر حال استاذ محترم دام القیام کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے ہبینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ، صحیح

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشةؓ قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ثم صائماً في العشر“

اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً عشر سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز ہے۔

پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرہ ذی الحجہ میں کھانا اتفاقاً جائز بقدر اہل و عیال و محتاج ہو

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنیہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاصیوں اور منافقوں کا لیکن اس توضیح پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درہتی ہوئی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درہتی ہوئی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ”کنا نأكلون فلاتنا اليهودي يعني نجس لهم، فلما مات أئوان زید بن ثابت فساؤ له“ کا کیا مطلب ہے؟

فتن بئر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۳ رشید اشرف ستینی

حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۲۔ دیکھئے میح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ص ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومی العیدین ۱۴

۳۔ کماتی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء في العمل في أيام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے ”ما من أيام العمل الصالح فیهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر“ یہی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل في أيام التشریق میں بھی مروی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس بات کو صراحتہ بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من أيام أحب إلى الله أن يعبد له فیہا من عشر ذی الحجہ یوم یوم کل یوم منہا یوم“

اس روایت کو امام ترمذی نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے۔ لہذا حضرت عائشہؓ کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہؓ روایت کر دیا ”ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی العشر قط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شَوَّالٍ ، فذلك صيام الدهر ؛ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں۔
اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کما فی روایۃ ہنیۃ بن خالد عن امرأتہ عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ یصح ذی الحجۃ ”سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۸) باب فی صوم العشر۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یومئذ ثلاثۃ ایام من کل شہر ۱۲ مرتب

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۲ حدیث باب سے متعلق کچھ تشریح ”باب ما جاز فی صوم الاربعاء والخمیس“ کے تحت گزر چکی ہے ص ۱۳
۱۲ لہ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم ”(ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام من شَوَّالٍ اتباعاً لرمضان ، و
”المختص“ لابن قدامہ (ج ۲ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) مسأله : ومن صام شہر رمضان و أتبعه بست من شَوَّالٍ ۱۲ مرتب
۱۲ لہ کما فی المؤطا للإمام مالک (ص ۲۵۶ جامع الصیام) : ”قال یحییٰ : سمعت مالکاً یقول فی صیام ستۃ ایام بعد الفطر من رمضان أنه لم یرأها من اہل العلم والفقر یصومہا ، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن اہل العلم یحرمون ذلک دیناً فون بدعتہ وأن یحییٰ برمضان مالس منه اہل الجہالۃ والجفار لورأوا فی ذلک رخصۃ عند اہل العلم
ورأوہم یصلون ذلک ۱۲ مرتب

۱۲

۱۲ لہ کما فی ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔ و شرح النووی علی صحیح مسلم ”(ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام

یہ روئے پے درپے رکھے جائیں۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پیش کش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو رائج قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

لے کہا فی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

تھ کہا فی ”ردالمحتار“ (امی الشامی ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی المنذر، چنانچہ متاخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں لیکن عامۃ المتأخرین لم یروا یہ بأساً“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر مستحب منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس بہ، لأن الکراہیۃ إنما کانت لأنه لا یؤمن من أن یعد ذلک من رمضان فیکون تشبیہا بالنصارى والآن زال ذلک المعنی اھ ومشہ فی ”کتاب النوازل“ لأبی الیث والواقعات“
للحمام الشبید و”المحیط“ البرہانی و”الذخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن المحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومہا بأساً ویقول: کفی یوم الفطر مغفراً بینہن دین رمضان اھ وفیہا ایضاً، عامۃ المتأخرین لم یط بہ بأساً“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

سے دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱) و (ص ۱۲۲)۔

استاذ محترم دام اقیامہم نے پے درپے رکھنے کو رائج قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اہم ترمذی اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”ولم یحذوا الصیام بمرضان“ واختار ابن المبارک أن یمکن ستۃ ایام من أول الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: إن صام ستۃ ایام من شوال متفرقاً فہو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مَرِّ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ اِلٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ اَنْ لَا اَنَامَ اِلَّا عَلٰی وترِ صوم ثلاثۃ اَیامٍ من کلِّ شَہْرِ اِلَّا : علامہ نورؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں :
ولہا عشرۃ صوْر ذکرھا الحافظ فی " الفتح " واما کل ذہب ذاہِبٌ :
حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایامِ بیضؒ کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں :
① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے ، یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے :-

- ② ایامِ بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ :-
- ③ ایامِ بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں ، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے ۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں ، پندرہویں اور پندرہویں تاریخ ہے ۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے محفلِ بدھ اور جمعرات کے ایام ، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر ، دھکذا ، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کنزانی معارف الحسن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲۳م

۳۔ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں : اَیامِ البیض من کل شَہْرٍ ثَلَاثَ عَشْرٍ وَارْبَعَ عَشْرٍ وَخَمْسَ عَشْرٍ تَمِیْتُ بَعْضُ لَآنَ لِیَا لِبَیْضِ الطَّلُوعِ الْقَرْنِیْہِمَا اَوَّلُہَا اِلٰی اَخْرَاجِہُمَا مِنْ حَذَفِ مَضَافِ تَقْدِیْرِہُمَا : اَیامِ اللِّیَالِی البیض۔
جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النور الثامن فی اَیامِ البیض تحت رقم ۴۲۴۳۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الی ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں " قال شیخنا اعلیٰ عمر بن رسلان البلقینیؒ فی شرح الترمذی : حاصل الخلاف فی تعیین البیض تسعۃ اقوال " حافظؒ یہاں قول ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " قلت : بقی قول آخر " پھر لگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلث عشرۃ واربع عشرۃ وخمس عشرۃ ۱۲ مرتب

- ⑥ پہلی جمعرات ، اس کے بعد والا پیر ، اور اس کے بعد والی جمعرات ۔
 ⑦ پہلا پیر ، پھر جمعرات ، پھر پیر ۔
 ⑧ پہلی ، دسویں اور بیسویں تاریخ ، یہ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے ۔
 ⑨ اول کلّ عشر ، یعنی پہلی ، گیارھویں اور اکیسویں تاریخ ، یہ ابن شعبان مالکیؒ سے مروی ہے ۔

⑩ مہینہ کے آخری تین دن ، یہ ابراہیمؒ کا قول ہے ۔
 ان تمام صورتوں میں ”صوم ثلاثۃ ایام“ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی یعنی ایسا شخص صائم الدہر سمجھا جائے گا ۔

پھر ”صوم ثلاثۃ ایام“ والی احادیث کے اطلاق اور ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی فضیلت صرف انہی مذکورہ صورتوں میں مختص نہ ہو بلکہ ان کی ہر ممکنہ صورت میں یہ فضیلت حاصل ہو جائے البتہ افضل یہی ہے کہ یہ تین روزے ایام البیض میں رکھے جائیں تاکہ ”صوم ثلاثۃ ایام“ والی روایات پر بھی عمل ہو جائے اور ایام بیض کی فضیلت سے متعلقہ روایات پر بھی ۔

لے راجح یہی ہے کہ ایام بیض سے مہینہ کی تیرھویں ، چودھویں اور پندرھویں تاریخ مراد ہے احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی باب صیام البیض ثلاث عشرۃ واربعة عشرۃ و خمس عشرۃ کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے ، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۶) — نیز ابن الاثیرؒ جزریؒ کی تحقیق بھی اسی کے مطابق ہے کمائیت فیما سبق ۱۲ مرتب

۳ اس قسم کی بعض روایات ترمذی میں اسی باتیں مذکور ہیں مزید روایات کے لئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۴) —
 ۴ (ج ۲ ص ۱۲۰ تا ۱۲۳) الترغیب والترہیب
 ۵ (ج ۱ ص ۳۲۸) صوم ثلاثۃ ایام من الشهر اور ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۲۰ تا ۱۲۳) الترغیب والترہیب
 ۶ ثلاثۃ ایام من کل شہر سیمایام البیض ۱۲ مرتب

۷ مثلاً ابن احوث کی روایت ہے ”قال قال ابی : جاء اعرابی الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ارنب قد شواه وخبز فوضها بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال : اني وجدت هذا في رسول الله صلى الله عليه وسلم لا معاير لا يضر ، كلوا ، وقال للأعرابي : كل ، قال : اني صائم ، قال : صوم ماذا ؟ قال : صوم ثلاثۃ ایام من الشهر ، قال : ان كنت صائماً فليكل بالغير البیض ثلاث عشرۃ واربعة عشرۃ وخمس عشرۃ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۹) کیف یصوم ثلاثۃ ایام من کل شہر فہو — مزید روایات کیلئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۶) —

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شہر ثلاثۃ ايام فذلک صیام الدھر فانزل اللہ تبارک وتعالی تصدیق
ذلک فی کتابہ ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْثَالِهَا “ الیوم بعشرۃ ايام :
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے ” عن ابی ذر قال : قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثۃ ايام من الشہر فقد صام
الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
امْثَالِهَا “ واللہ اعلم (از مرتب غنی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اِنَّ رَبَّکُمْ یَقُولُ : کلَّ حَسَنَةِ بَعَشِ
اَمْثَالِهَا اِلٰی سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَالصَّوْمُ لِيْ وَاَنَا اُجْزِیْ بِہٖ : یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” صی الصوم لى “ کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، روزہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” وَاَنَا اُجْزِیْ بِہٖ “ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہر میں ریاء کا خضوہ ہے ، حکماء المازنیؒ و فقلہ عیاضؒ عن ابی عبیدہؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② ” اَنَا اُجْزِیْ بِہٖ “ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہونے والی تھخیفِ حسنت کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی حسرت کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گو یا روزے کی جزاء بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی ، حکاکہ ابو عبیدہؓ عن ابن عیینہؓ ۔

۴) ”الصوم لی“ کا مطلب یہ ہے کہ ”الصوم أحب العبادات إلیّی والمقدم عندی“

۵) ”الصوم لی“ میں نسبتِ تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بیت اللہ“ اگرچہ

تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں ۔

۶) طعام اور دوسری شہوات سے استغفار صفات باری تعالیٰ میں سے ہے ، جب بندہ روزہ

رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی

قرب حاصل ہو جاتا ہے ، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا ”الصوم

لی“ یعنی ”الصوم سبب التقرب إلیّی“

۷) اکل و شرب سے استغفار اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے ، جو خدا کی مقرب

مخلوق ہے ، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ

کا مقرب ہو جاتا ہے ۔

۸) روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے

کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، ہکذا انقلہ عیاضیؒ وغیرہ ۔

۹) روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے ،

بخلات الصلوٰۃ والصدقة والطواف ونحو ذلك ۔

۱۰) روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ نہیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں

کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے ، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف

روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ

باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں

جنت میں داخل کر دیا جائے گا ، اسی لئے فرمایا گیا ”الصوم لی وأنا المحبزی بہ“

۱۱) روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا نیز

کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور ”کراما کا تبین“ کے مکتبے میں بھی ہیں آتا ہے

لہٰذا مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلق مزید تفصیل کیے دیکھئے ”فتح الباری“ (ج ۳ ص ۹۱ تا ۹۳) باب فضل الصوم

پھر ”أنا أجزى به“ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی ہزار ہا واسطہ ملائکہ ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی ہزار میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔

والصوم جنة من النار یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذابِ نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقۃً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوالِ برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”فإذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه و الزكوة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجله فيقال له: اجلس، فيجلس“

وخلو من الصائم أطيب عند الله من ريح المسك اس کی تشریح یہ ہے ”باب ماجاء في السواك للصائم“ کے تحت گزر چکی ہے۔

وإن جهل على أحدكم جاهل وهو صائم فليقل: إني صائم؛ حافظ زین الدین عراقی فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ”إني صائم“ (حتیٰ يعلم من يجهل أنه

یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے۔ دیکھئے دعواتِ عبدیت جلد سہم کا تیسرا وعظ ”الصوم“ — ۱۲ مرتب

لے کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۳

فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر۔ نیز صحیح ابن خزيمة میں حضرت عثمان غنیؓ سے مروی ہے ”قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الصيام جنة من النار كجنة أحدكم من القتال“ الترغيب والترسيب (ج ۲ ص ۸۳) رقم ۱۱۱۱ الترغيب في الصوم مطلقاً ما جاء في

اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عوالم العین (ج ۱ ص ۸۰) باب فضل الصوم ۱۲

ہم اختلاف فی کون الخلو ات طیب عند الله من ريح المسك مع أنه سبحانه وتعالى منزّه عن استجابة الروائح إذا ذاک من صفات الحيوان ومع أنه يعلم أشیء علیٰ ہو علیہ علیٰ أوجہ۔ راجع لتفصيل الوجوه فتح الباری (ج ۳

ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۳

معتصد بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھ اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نقلی روزہ میں دل میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ

بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱۱۰ والہ اعلم

(از مرتبہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال قيل: يا رسول الله! كيف بمن صام الدهر؟

صوم الدهر کے تین مفسوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق

ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جہور

کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے۔

۱۱۰ یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل العموم سے ماخوذ ہے ۱۱۲ مرتب

۱۱۱ قال القاضي وغيره: وذہب جماہیر العلما رابی جوازہ رای صوم الدهر، إذا لم یعم الا ایام المنہی عنہا ہی

العیدان والتشریق وذہب الشافعی أن سرد الصیام إذا فطر العیدین والتشریق لألریہ فیہ بل یستحب،

بشرط أن لا یلقبہ ضرر ولا یفوت حقاً فإن تقرر أو فوت حقاً فکروہ، کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم

(ج ۱ ص ۳۶۵) باب المنہی عن صوم الدهر لمن تقرر بہ إلخ، وراجع لدلائل الشافعیۃ۔

اسحاق بن راہویہ، ظاہر یہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر

مہی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۹۳) باب حق

الاہل فی العموم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابویوسفؒ سے بھی اس کی

کراہت منقول ہے۔ بذائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل داما شرطہا فنوعان ۱۱۲ مرتبہ عنہ

۵) صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے۔

قال : لا صام ولا أفطر أو (قال) لم يصم ولم يفطر، ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجیہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب ملے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام غصہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی و قال : هكذا روى عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحو ما من هذا۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نبی ایام غصہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائم روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

لہ کمافی روایۃ عبداللہ بن مروی فی الباب الآتی (باب ما جاء من سر والسیام) قال : قال رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم : افضل الصوم صوم آخی داؤد، کان یصوم یوماً ویفطر یوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲

۱۳ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہے جو مکے حوالے ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۴ مرتب

۱۵ مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الا بد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۶ مرتب

۱۷ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۸

۱۹ لیکن علامہ بخاریؒ اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہو غیر صحیح، فان الصیام المنہیۃ خارجہ عن

حدیث الباب وکراہت تحریر بلا غلات“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۳) ۱۲

ہے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی بلکہ واللہ اعلم۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق | بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ہما حقیقتان مختلفتان، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیتھما نہو مواصل ولیس ہذا صوم الدہر، ومن صام عمرہ وأنظر جمیع لیلایہ فہو صائم الدہر ولیس بمواصلؒ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرِّي الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر صوم“ (پے در پے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔

عن أنس بن مالك أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يری أنه لا یبید أن یفطر، ویفطر حتى یری أنه

یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۹۲، باب حق الاہل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی

علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر ۱۳

میں چنانچہ فتاویٰ عالمگیریؒ میں ہے ”ویکرہ صوم الاصال وهو أن یصوم السنۃ کلہا ولا یفطر فی الايام

النہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للعائم وما لا یکرہ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۲۷)

ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطہا فتواکان۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے

مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسر ابویوسفؒ ومحمدؒ رجھا اللہ الاصال بصوم یومین ۱۴

مے عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۳ شرح باب الذم مرتب ۱۲

۵۵ سرور دن من سرور مزاد سرور: الصوم، پے در پے روزے رکھنا ۱۳

لا یسید أن یصوم منه شیئاً فکنت لا تشاء أن تساه من اللیل مصلیاً إلا رأیتہ مصلیاً ولا نائماً إلا رأیتہ نائماً ۝ مطلب یہ ہے کہ آپ پے درپے روزے بھی رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو میام و افطار اور قیام و نیام ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصوم صوم أخی داؤد .
 کان یصوم یوماً ویفطر یوماً ولا یفتر إذا لاقی ۝ آخری جملہ (لا یفتر) غالباً نقل روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی ۔ واللہ اعلم ۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النُّحْرِ

نقلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامین ، صیام یوم الاضحیٰ
 ویوم الفطر ۝ یوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی کہتے ہیں جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

لے چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال : شہدت عمر بن الخطابؓ فی یوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمنی عن صوم ینین الیومین ، أما یوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید للمسلمین وأما یوم الاضحیٰ فکلوا من لحم نسکم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسَاةِ هِيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ الشَّرْقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يوم عرفة ويوم النحر وأيام

لہ چنانچہ پیشہ ہند ہی سے مروی ہے " قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيام التشريق أيام أكل وشرب " نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " أنه حدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه داود بن الحذثان أيام التشريق، فتأدى أنه لا يدخل الجبل إلا مؤمن وأيام منى أيام أكل وشرب " صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۰ باب تحریم صوم أيام التشريق و بیان آنها أيام أكل وشرب ۱۳ مرتب عقی عنہ
تہ پھر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضعی کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتفاقاً یوم الفطر یا یوم الاضعی میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ نیز افعال شرعیہ ہی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشرور رہتے ہیں یا نہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر۔ و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۰۹) باب صوم یوم الفطر۔ و معارف السنن (ج ۲ ص ۱۰۷)

تہ و یقال لها: الأيام المحدودات وأيام منى وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة وتمت أيام التشريق لأن لحوم الأضاحي تشرق فيها أي تشرق الشمس، وإضاقتها إلى منى لأن الحاج قیبا في منى، وقيل: لأن الهدى لا يخرج حتى تشرق الشمس، وقيل لأن صلاة العيد عند شروق الشمس أول يوم منها فصارت هذه الأيام تجا يوم النحر وبذلك يعد قول من يقول يوم النحر منها، وقال أبو حنيفة: التشريق التكبير ودر الصلاة، واختلفوا في تعيين أيام التشريق والأصح أنها ثلاثة أيام بعد يوم النحر، وقال بعضهم: بل أيام النحر، وعند أبي حنيفة وما لك وأحمد لا يدخل فيها اليوم الثالث بعد يوم النحر، كذا في عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صوم أيام التشريق ۱۳ مرتب
عہ قال ابن عبد البر في التمهيد: لا يوجد ذكر عرفة في غيره الحديث، قال العراقي: وبه اشكال، وهي أيام أكل وشرب ويوم عرفة ليس كذلك، قال: ويجاب بوجهين: الأول أنه يفضل على أيام التشريق فقط أو عليها مع يوم النحر
حذون عرفة - الثاني: ما قاله في حجة الوداع أو قال بحق الحاج، لأن الأفضل في حقه الإفطار يوم عرفة، و
(تاسمیتہ عیداً فلما منع منه اه۔ كذا في قوت المفتزی — انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۶۱) ۱۳ مرتب

التشریق عیدنا اهل الإسلام دھمی آیام اُکل و شرب " آیام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان آیام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان آیام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مرونیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابوطالبؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحاکہ ابن عبد البرؒ عن بعض اهل العلم ایضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو "ھدی" میسر نہ ہو اور آیام تشریق سے پہلے اس نے عشرہ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم متمتع کا بدلہ ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا)، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان آیام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم متمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان آیام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

تاکلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے "عن ہشام أخبرنی ألی

ہ علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نو اقوال ذکر کئے ہیں، ہر یروا تفصیل فلیراجع العمود (ج ۱ ص ۱۱۳)

باب میام آیام التشریق ۱۲ مرتب

لے میح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب میام آیام التشریق ۱۲ م

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال لم يُرخص في أيام التشريق أن يُصنَّ إلا لمن لم يجد المدي "۔

حنفیہ کا استدلال احادیث نہیں سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں ، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع ، قول اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا یا مخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ واللہ اعلم۔
(بنیادات من المصاب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحَجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أنظر الحجام والمحتجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ آئی ابوہشام یعنی عروہ ، بعض نسخوں میں "وكان أبوها يصومها" کے الفاظ آئے ہیں ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ سے بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے ، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ ، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوریؒ رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) - نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال: الصائم لمن تمتع بالعرقة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد بهديا ولم يعيم ، صام أيام منى " ۱۳ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ص ۳۶۵) کتاب مناسک الحج ، باب المتمتع الذي لا يجد بهديا ولا يعوم في العشر ۱۴ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يرخص في أيام التشريق أن يصوم إلا لمن لم يجد المدي" سے بھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مدک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوگا۔ ہذا منفس ما في العدة للعتيق (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق ، وافتح للمحقق (ج ۳ ص ۲۱۰ و ص ۲۱۱) ، والمنفى (ج ۲ ص ۱۶۳) مسئلہ : قال : وفي أيام التشريق ، والمعارف للسنوري (ج ۶ ص ۱۵۹ و ص ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء
 تو واجب ہے، کفار وغیرہ نہیں، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں
 البتہ مکروہ ہے نہ
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا
 ہے اور نہ عمل مکروہ ہے بلکہ

لہ وعن عطاء قال، علی من احتجم وهو صائم فی شہر رمضان القضاء والكفارة، وروی عن جماعة من الصحابة
 انهم كانوا یحجمون لیلاً، منهم ابن عمرؓ، وابو موسیٰ الاشعریؓ وأنس بن مالکؓ۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل
 المختصر للمندری (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحجم (تحت رقم ۲۲۶۶) ۱۲ مرتب
 ہے ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے ”وكان مسروق والنسب وابن سيرين
 لا يرون للصائم أن يحجم، وكان الاوزاعي يكره ذلك“ (حوالہ بالا)

اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے
 میں یہ تصریح نہیں، اور ”لا يرون للصائم أن يحجم“ کے الفاظ سے کراہت احتیاج بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور ہم
 جوازا احتیاج بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلینِ عدمِ جوازِ احتیاج کے مسلک سے ذرا علیحدہ کر
 نقل کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد ”وكان الاوزاعي يكره ذلك“ کہتا قرینہ
 عدم کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلینِ عدمِ جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۱ ص ۳۹) باب
 ۳ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی) وہو الامساک میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ
 کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت فطر تو نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے ذخیرۃ المساک (ج ۳ ص ۲۵) حجامۃ الصائم
 ہمہ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۳۳) باب فی الصائم یحجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ،
 حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن أرقمؓ، ابی نعیمؓ
 حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ،
 زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابویوسفؓ اور امام محمدؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی
 (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲ مرتب

جہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے۔ قال: احتجتم رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو محرم صائم: "نیز بھیجے" باب ماجاء في الصائم من رعدة القيء "کے تحت حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے "ثلاث لا يفتن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام"۔

جہاں تک حدیث باب "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے جہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں "أفطر" "کاد أن يفتل" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا "أفطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے "عن أبي الأشعث الصنعاني قال: إنما

لے یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم و احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲م

۱۱۰ و ۱۱۱) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ مرتب

سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲م

۱۱۰ و ۱۱۱) باب الحجامة والقيء للصائم، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۳) ۱۲م

۱۱۰ و ۱۱۱) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یغتایبان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ دمشق ضعیف ہے۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شہادین اوسؒ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے۔ " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفقه ، فرأی رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ میدهی أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقع پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال الشيخ النوریؒ : یزید بن ربیعہ ضعیف غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفتح " ولکن قال ابوسہر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متهم ، ما منکر علیہ أنادرک أبا الأشعث ولکن اخشی علیہ سوما لحفظ والوہم - قال ابن عدی : أرجو أنه لا یأس بہ کما فی " المیزان " کذا

فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الام (ج ۲ ص ۱۰۸) مجامعہ الصائم ۱۲ مرتب

۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الام " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شہادین اوسؒ قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فابصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبیری

(ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روی فی الإفطار بالجامعۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاز من الرخصة فی ذلک ۱۲ مرتب

۵۔ أوجز المسائل (ج ۳ ص ۴۶) مجامعہ الصائم ۱۲ مرتب

دھو محرم صائمہ) حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے۔ لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ درحقیقت ایک شہو ہے کہ حالت صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالك عن أكننت تكهون الحجامه للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

لہ خلاصہ یہ کہ شہادین اوسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس ردال ہیں کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ کا جملہ آپؐ نے شہدہ میں فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا اور ”أفطر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ منہجہ الازار سلسلہ کا واقعہ بیان فرمایا ہے۔ اس لئے لامحالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناخ ہوگا ۱۲ مرتب

تھ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلى ۱۲

تھ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲

تھ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہ کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامۃ للمحرم اور معارف السنن

(ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

تھ حجامت للصائم متعلق تفہیم مباحث کے لئے دیکھئے:

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب الصائم یحجم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی دہلا مساک

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱ تا ۲۲) باب الحجامۃ والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۷ تا ۲۴۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامۃ للمحرم

(۵) اوجز المسائل (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶) حجامۃ الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۴) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامۃ للصائم اور باب ما جاز من الرخصۃ فی ذلک

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تواصلوا، قالوا: فإنت تواصل يا رسول الله؟ قال: إني لست كأحدكم، صومتم وصال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور جہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت غلیؒ، حضرت ابوہریرہؒ، حضرت ابوسعیدؒ اور حضرت عائشہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال منوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی ہے (کما نفق ہو فی الأثم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔ تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں۔

لہ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

لہ جس کا مفہوم یہ ہے، باب ما جاء في صوم الدهر، کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک افطار کرنے بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما نثره الحافظ ابن الاثير الجزريؒ وابن قدامة الموفق والبيهقيؒ وغيرهم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

و اما وصال الصوم إلى السحر في ثلاثة أيام لا كراهية له حديث الصحیحین "کما سبق (۱) حدیث ابی سعیدؓ نہ سمح النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تواصلوا، فأیکم أراد أن یواصل فلیواصل حتى السحر الخ بخاری - ج ۱ ص ۲۶۳ - باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے - ج ۱ ص ۳۲۲ - باب فی الوصال - م) قال ابن تیمیہ: وهو مذہب احمد واسحاق وابن المنذر و ابن خزيمة وجاعة من المالكية، کما فی الفتح والعمدة، ومن الشافعية من قال: إن هذا ليس بواصل، ولم يذكره الحنفية لانفيًا ولا إيجابًا - معارف الحسن (ج ۶ ص ۱۷۶)، ۱۲ مرتب

تہ ثم الکراهية لتزنيها كما هو التقييد في كتبنا وهو المصرح في كتبنا المالكية، کذا فی معارف الحسن

(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

ان ربیٰ یطعمنی ویسقینی“ اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستثنیٰ کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلا یا بھی جاتا تھا اور پلا یا بھی جاتا تھا۔

لہٰذا ما فی الفتح للحافظ (ج ۳ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمۃ للعینی (ج ۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۷۱ و ۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الائمۃ عن الوصال وثبت عنہ فیہ بأن ربیٰ یطعمنی ویسقینی .
واحادیث النبی نحو عشرۃ واستدل بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم ، کزانی معارف السنن (ج ۴ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر سیر من المرتب ۱۲
لہ ولتعب بأنہ لا یکون حیاً ما فضلاً عن أن یکون وصلاً ، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل فراق العادۃ للکرامۃ .

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں : والأول أظهر لوجهین :
احدہما أنہ لو طعم وشرب حقیقۃ لم یکن مواسلاً ، وقد أقربہم علی قولہم انک توامل .
والثانی أنہ قدری أنہ قال : ”انی أکل یطعمنی ربی ویسقینی“ وبذا یقتضی أنہ فی النهار، ولا یجوز للأکل فی النهار، ولا لغيرہ .

المغنی (ج ۳ ص ۷۱) الثالث فی الوصال .

لیکن جن حضرات نے ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے محل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے انعام کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے محبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ ۶۱۹)

”بطعننی ویسقیفی“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”کیفیتہ معوضۃ الی صاحب الشیعة فلا نخوض فیہا۔“

درودی عن عبد اللہ بن الزبیرؓ اَنَّهُ کان یو اصل لایام ولا یفطر اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعم، عامر بن عبداللہ بن الزبیر، ابراہیم بن یزید تیمی اور ابوجوزار بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو اُفادۃ الشیخ الانوریؒ والدہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (انترتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح انہیں نہی نہیں کھانا مٹا دیا آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، مکافی بعض اُمالی حکیم اللہ الشیخ الشافعی رحمۃ اللہ علیہ السنن الترمذی و معارف السنن للبنوری (ج ۶ ص ۶۷) ۱۱۷۶ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۱

۱۔ حکذا نقل شیخ البنوری فی ”معارفہ“ (ج ۶ ص ۱۱۷۶) ۱۱۲

۲۔ روی ابن ابی شیبہ بإسناد صحیح عنہ اَنَّهُ کان یو اصل خمسۃ عشر یوماً کذا فی ”الفتح“ (معارفہ ج ۳ ص ۱۱۷۶) ۱۱۲

درودی عن عمرؓ اَنَّهُ کان یو اصل الی یومین وثلاثۃ (مکافہ الشیخ الانوری) — قال شیخ البنوری، و لم أجِدْ عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۷۶) ۱۱۷ مرتب فافہ اللہ۔

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۷۶)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی بڑا قائل، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: اَیکَ تو اصل یا رسول اللہ! قال: وَاَیکَ شِئْیَ؟ اِنِّیْ اَیَّتِیْ یَطْعِنِیْ رِیقِیْ ویسقیفی، فلما اَبْأَنْ یَنْتَبِھُوا عن الوصال واصل ہم یوماً ثم رأوا اللہلال، فقال: لو تاخر لردتکم کالتشکیل لہم من اَبْأَنْ یَنْتَبِھُوا۔ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التشکیل لمن اکثر الوصال) چنانچہ حافظ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۷۷۔ باب الوصال) میں لکھتے ہیں: ”ومن جمہم ماسیأتی فی الباب الذی بعدہ اَنَّهُ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعد انہی، فلو کان انہی للتحریم لما أقرب ہم علی فعلہ فعمل اَنَّهُ أراد بالانہی الرحۃ لہم والتخفیف لہم کما صرح بہ عائشہؓ فی حثیبا (انہی بہا)“

(ج ۳ ص ۱۷۷۔ باب الوصال) میں لکھتے ہیں: ”ومن جمہم ماسیأتی فی الباب الذی بعدہ اَنَّهُ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعد انہی، فلو کان انہی للتحریم لما أقرب ہم علی فعلہ فعمل اَنَّهُ أراد بالانہی الرحۃ لہم والتخفیف لہم کما صرح بہ عائشہؓ فی حثیبا (انہی بہا)“

ارشاد باری تعالیٰ "فَالْتَمَنَ بِأَشْرَوْهِنَّ وَابْتَغُوا مَا كُنْتَ اللَّهُ لَكُمْ وَكَلُوا
وَأَشْرُوا حَتَّى تَبْتَئَنَ لَكُمْ الْخِطَّ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخِطِّ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتَّبِعُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ جب مغفرت ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں محبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الْبَابِ وَأَنَا أُمَمٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصْبَحُ جُنْبًا
وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا أَصْبَحُ

قال الشيخ البهاري: ومع رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مخرج في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴)
وم ۳۵۴، باب موم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) التي هي أدنى رواية في الباب (أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من ادركه الفجر جنباً فلما يوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأخبرني ذلك فأنطق عبد الرحمن وأنطلقت مع حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فأخبرنا عبد الرحمن عن ذلك قال: فكنا بما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حل ثم يوم قال:
فأنطقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك لعبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فرددت عليه ما يقول قال: فجننا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر لعبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أخبرنا عائشة لك؟ قال نعم، قال: بما علم، ثم رواه أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرفع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أقالنا في رمضان؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حل ثم يوم - م)
وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب - م) وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يعني ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر بالإجماع على خلافه كما حزم به النووي (في شرحه
نص مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب موم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: سار ذلك
اجتماعاً أو كلاً جماعاً - كذا في معادن السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب - وإن شئت التفتيل فراجع للمعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون أخشاكم بالله
وأعلمكم بما أفتى الله وأعلم أعلمه (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُفْصِلْ بَعْدَ
الدَّعَاءِ - حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کو اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے مرنے کا نظارہ کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی الموطا - واللفظ - (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاز فی صیام الذی یصح جنباً ، و مسلم فی صحیحہ
(ج ۱ ص ۳۵۴) باب مَحْتَمِصُومٍ مِنْ طَلْعِ عَلَیْهِ الْفَجْرِ وَجُوبِ جَنْبٍ ، و ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۵) باب
مَنْ مَضَى جَنْبًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ -

اُمّ اَنّ الاحادیث فی ہذا الباب نفیہا اختلافات و تعارض کما یتضح من روایات الصحاح و السنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

ج ۱ شرح باب از مرتب ۱۲

کے البغیۃ و مالک و الشافعی و اکثر من انہ لا یعمل علی غیر الانبیاء استقلالاً و کمن تبعاً ، و عند احمد جائز ، و فی روایۃ عنہ
محمّد ، و ہی روایۃ عن مالک ایضاً ، قال عیاض : و الذی آتیل الیہ قول مالک و سفیان ، و ہو قول المتقین من
المسکین و الفقہاء ، قالوا : یذکر غیر الانبیاء بالرضا و الغفران و الصلاۃ علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لکن من الامر

المعروف ، و انما اخذت فی دولۃ بنی ہاشم - ہذا لخص ما فی " الفتح " (ج ۱۱ ص ۱۴۶ و ۳ و ۳۸۶) و الحمد للہ -
۴۴۹) و قد توسع صاحب الفتح فی البعث ، فیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

کے جیسا کہ سنن و اقرنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحابہ ، فقال و حل من القوم : اِنّی صائم ، فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع
لک اُخوک و مختلف لک اُخوک ، اُفطر و صم یوماً مکانہ " (ج ۲ ص ۱۷۷ رقم ۲۷۷) تبیین النیۃ من اللیل وغیرہ قبل

باب القبلة للعائم - اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اظہار السنن (ج ۸ ص ۱۴۳) باب جازا للولیۃ الی اَیام ان لم یکن یُؤمّر

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقْلُ إِلَى صَائِمٍ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف و رنجش نہ ہو۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَّةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصوم المرأة زوجها شاهد

یوماً من غیر شہدہ رمضان إلا بإذنه۔ جہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں، مالکیہ میں سے جہلج نے بھی اس نہی کو حسن معاشرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اُسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف اولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کذا حاکم القاری عن بعضہم — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۳۔ وسب التحريم أن مزوج حق الاستمتاع بها في كل وقت — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۴

۴۔ هذا كله ملخص ما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدرايع في العمدة (۹-۸۳)؛

کذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت: ما كنت ألقى ما يكون على من رمضان إلا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم. وادّوا ظاهري کے نزدیک قضاء روزوں میں تعمیل واجب ہے یہاں تک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضاء روزوں کی ادائیگی ضروری ہو۔ لیکن حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔ جمہور کے نزدیک قضاء روزوں میں تعمیل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضاء روزوں کو بغیر کسی ہزر کے اگلے رمضان سے بھی مؤخر کر دیا تو جمہور کے نزدیک قضاء کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ، ابراہیمؒ کے نزدیک صرف قضاء ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَةِ مَبَالِغَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء واخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً ورنى

لہ شرح باب از مرتب ۳

۱۔ یہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامہؒ ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۵، مسئلہ: قال فان لم تمت المفطرة (۱) اور علامہ نوویؒ کی شرح میں ص ۳۶۱ و ۳۶۲، باب جواز تاخیر قضاء رمضان (۲) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہ المزیلہ التفصیل ۱۲ مرتب عافا اللہ

۲۔ اگلے سے پیوستہ باب ”باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام وكون الصلاة“ ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ”كنا نحيف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نظر فإمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء العترة“ مروی ہے، مسئلہ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث درس ترمذی جلد اول البیلاطہاۃ ”باب ما جاء في الحائض“ انہا لا تقضى الصلاة کے تحت گزر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۴۱ تا ۳۴۳) اور ”المغنی“ لابن قدامہؒ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) باب الحائض، اور (ج ۳ ص ۱۴۲) مسئلہ: قال: واذا حاضت المرأة أولفت أنظرت

کی حالت میں بالآخر فی الاستثنا سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو بن دماغ یا جو بن بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسد موم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھوپ کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسد موم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بنا پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جو بن بطن اور جو بن دماغ تک پہنچایا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسد موم نہیں ہے جس کی وجہ مختصر یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جو بن بطن یا جو بن دماغ تک پہنچائی جائے نہ کمائیتاً۔

لے انظر معارف السن (۶۸ ص ۱۸۹) — وفیہ: ان دخول الدخان الدماغ غیر مفسد لیکن ادخال مفسد، کما ذکر فی "الدر المختار" وغیرہ ۱۲ مرتب

یہ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

"ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دھواں جو بن عروق میں

پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانیوں یا وریدیوں میں اس کا سرایاں ہوتا ہے، جو بن دماغ یا جو بن

بطن میں براہ راست دھواں نہیں پہنچتی، اور فساد موم کے لئے منظر کا جو بن دماغ یا جو بن بطن میں منقذ اصلی کے

ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے عروق میں یا عروق (شریانیوں اور وریدیوں) کے جو بن میں پہنچنا مفسد موم

نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد موم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً

بلکہ حقیقہ اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اقل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ

جائز یا آئمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہ راست جو بن دماغ یا جو بن بدن

کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جو بن عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے

بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جو بن بدن میں تو پہنچ گئی لیکن جو بن

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو بطن یا جوف و ماخض تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فائدہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جوف تک پہنچنے والی چیز منافذ اصلہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذ اصلہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسد صوم نہیں، کما صرح بہ ملائک العلماء الکاسانی فی البدائع الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

نہی جوف و ماخض میں مستقلاً پہنچے اس لئے اس کو مفسد صوم نہیں قرار دیا، جیسے مری کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چھلنے سے بالحق ائمہ ثلاثہ روزہ کا فائدہ نہیں ہوتا، کما صرح بہ الشیخ حیث قال: وانا انا دانه لوانتی فی تصبہ الذکر لا یفسد الفاقا ولا شک فی ذلک۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ ومثلہ فی الخلاصہ ص ۱۲۵ ج ۱، فتاویٰ ابن عرابی ص ۱۵۳ (۱۵۴) ۱۲ مرتب عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

لے (۲۴ ص ۹۳) فصل واما رکنہ فالامساک عن الاکل ثم۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل الی الجوف والی الدماغ من الخمار الاصلیہ کالآف والاذن والدبر، بأن استعطاوا حلقاً أو قطر فی اذنه فصل الی الجوف والی الدماغ فسد صومہ، اما اذا وصل الی الجوف فلا شک فی وجود الاکل من حیث الصورة وکذا اذا وصل الی الدماغ لانه مستقلاً الی الجوف، فکان بمنزلۃ زاویۃ من رزایا الجوف۔ الی قولہ۔ واما ما وصل الی الجوف والی الدماغ من غیر الخمار الاصلیہ بأن دای المجافئ والآث، فإن واداً بادر یا لبس لا یفسد، لانه لم یصل الی الجوف ولا الی الدماغ، ولوعلم انه وصل یفسد فی قول ابی حنیفہ۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "بدائع کی مذکورہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہونا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وہ چیز جوف صوم میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی خمار یا اصلہ یعنی مستقلاً اصلہ کے راستے سے ہو، اگر کوئی چیز خمار یا اصلہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیادی طریق سے جوف صوم یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسد صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا مستقلاً اصلہ کے راستے سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستے سے ہوتا ہے اور یہ راستہ مستقلاً اصلہ نہیں (لہذا مفسد صوم نہیں)۔ آلات جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب عنہ

سے جو دوا جوٹ میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگت کا ہو یا ٹیچے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔
بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاط روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخاریقِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جوٹِ بطن یا جوٹِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسدِ صوم نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلائعِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ یہ کتاب ادارۃ المعارف دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں ”آلائعِ جدیدہ“ تفصیلی بحث فرمائی ہے۔
حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید امجد حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیق موجود ہے۔
حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر پیاس کے لیے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من

نزل على قوم فلا يصوم من تطوعاً إلا بإذنهم؟ حدیث منکر ہے، کما صرح بہ الترمذی، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر معمول ہوگی، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے رونے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور انظار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کاٹ لے تو یہ مشابہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے، سانپ کا زہر تو اکثر دلغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسد صوم نہیں قرار دیا، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے، بلکہ استثنایہ گیا ہے کہ انجکشن کی ایسا ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے، سانپ، بھجوا اور دوسرے زہریلے جانوروں کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسد صوم قرار نہیں دیا، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گذری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر خارقِ اصل یعنی منفذِ اصل کے راستہ سے نہیں پہنچا، اس لئے مفسد صوم نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کافی معارف احسن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح أبی الطیب: "لا یصوم إلا بإذنهم" سلا تجرؤا بصومہ بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للمصائم بخلاف ما إذا كان مفعلاً فنیاً کل مہم کما یا کلون، فیندفع عنهم الحرج، ولأن من آداب الضیف أن یطیع المضيف، فإذا خالفت فقد ترک الأدب، شروح أربعہ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعِتْكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له وهو في القعة: الإقامة على شيء وزوره، وحبس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يُذِرُ النَّاسَ تِلْكَ الْأَيَّامُ أَنْهُمْ هَبَّ عَاكِفُونَ" وقوله تعالى: "يَعْتَكِفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية۔ تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتكاف

اعتکاف نفلی کاکم سے کم زمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وأما اعتكاف التطوع فمردی من عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلا في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدر يوم وفي رواية غير مقدر أصلاً وهو رواية الأصل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ بقا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف سنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کیا نظر میں "استبیین" (ج ۱ ص ۲۳۸) باب الاعتکاف وغیرہ اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف سنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرت رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے اس لئے اس کو اعتکاف سنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مذکورہ علی الکفا ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا۔ احکام اعتکاف (ص ۲۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

علامہ طحاوی لکھتے ہیں :-

ر قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم واقلب عليه في العشر الاخير من رمضان، أي حتى توفاه الله ثم اختلف
أزواجه بعده، فبذره المواقبة المقرنة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعل من
الصالحين كانت دليل السنة والآثار تكون دليل الوجوب - حاشية طحاوی علی الشیخین (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الاعکاف
واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشا اللہ
”باب ملجا ر فی الاعکاف إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی۔

(۲) اعکاف نفل، وہ اعکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے۔

(۳) اعکاف واجب، وہ اعکاف ہے جو تہذیب نے یعنی سنت مانتے سے واجب ہو گیا ہو اور فح
ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے تہذیب نہیں ہوتی، بلکہ تہذیب کے الفاظ کا زبانی
سے ارادہ کرنا ضروری ہے، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ
ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعکاف اپنے ذمہ فرم کر لیا، یا کسی
مسنون اعکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگئی ہو۔

اعکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الاعکاف،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲)۔ ”احکام اعکاف“ لاسْتَأْذَنَ الْمُحَرَّمِ دَامَ اِقْبَالِهِم۔

اعکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو، لہذا کافر اور مجنون کا اعکاف
درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے، اسی طرح اعکاف بھی کر سکتا ہے۔
عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر رکھ کے وہاں اعکاف کر سکتی ہے، البتہ اس کے لئے
شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو، اعکاف واجب
اور اعکاف سنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو، البتہ نفلی اعکاف کے لئے روزہ شرط
نہیں۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعکاف، فصل واما شرائطه فثلاثة،
اور ”احکام اعکاف“ (ص ۲۹) ۳ مرتب علی غنہ

عن عائشة قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفه ” دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء رکعتیں تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے ، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے ، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے ، شافعی میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء رکعتوں شب سے ہوتی ہے ، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے ۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے ۔ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے ، یعنی ” ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یعتکف الاواخر من رمضان حتی قبضہ اللہ “ اور عشرہ اخیرہ اس وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

لے اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہؒ نے یہ بیان کی ہے ” لان اللہ تعالیٰ قال : فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “ ولایلزم الصوم الا من قبل طلوع الفجر ولان الصوم شرط فی الاعتکاف ، فلم یجز ابتداء قبل شرطه ، المغنی (ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله : ومن نذر ان یعتکف شہراً بعینہ دخل المسجد قبل غروب الشمس ۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہا رہے نہ کہ لیل ۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں ، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی نیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر ہونا چاہئے ۔ اس باب کی پہلی حدیث ” کان یعتکف العشر الاواخر “ پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کہ سیأتی تفصیل فی المتن ۱۲ مرتب ہے یہاں تک کی تمام تفصیل ” المغنی “ لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

ثم والعشر بغیر الباء عدد الیالی فانہا عدد المؤنث قال اللہ تعالیٰ : ” وَكَأَيُّ عَشْرٍ “ واول الیالی العشر لیلۃ احدى وعشرین قال المؤلف فی المغنی ” کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۳) ۱۳ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیس کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور تیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا اراد ان يعتكف صلی الفجر ثم دخل فی معتكفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں گھڑے گھڑے گزار دیتے تھے اس لئے "معتكف" میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتكف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول: تحمّل اليلة القدس في العشر الأواخر من رمضان "ليلة القدر" کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقدّ فيها الأرزاق والأجل" یا اس کا مطلب ہے کہ "ليلة ذات قدر عظیم"۔

لے بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲ م

۱۲ اس توجیہ کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲ م

۱۲ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و تفریح حدیث میں یہ توجہ پائی ناقص تلاش سے احقر کو مل سکی ۱۲ مرتب

۱۲ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، نہ ہرگز وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ بھی معنی لئے ہیں اور اس کی لیلۃ القدر کہنے کی جڑ اس رات کی عظمت و شرف ہی، اور ابو جہر راقی نے فرمایا کہ اس رات کبریاۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جبرئیل کی اس سے پہلے اپنی بے عمل کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ صاف قدر و شرف بن جاتا ہے۔"

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ صفحہ ۶۳۴)

واضح ہے کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جمعہ بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سہرہ کو گھبرا کر خوب عبادت کی، صحابہ کرام کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قمر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی کہ **الْقَدْرُ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ**۔

سلسلہ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

ہے۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ قدر نازل میں لکھا ہے سورۃ کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ اُن فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور لذت و غیرہ کی مقدار میں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ ہر شخص کو اس سال میں جہ نسیب ہوگا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱)۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۱) باب فضل لیلة القدر اور مدار القاری (ج ۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلة القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

حاشیہ صفحہ ۷۲۲

۱۔ (ج ۴ ص ۲۳۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ البابی لہجہ ۱۴ مرتب) سورۃ القدر آیت ۴ نپے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریر نے بروایت مجاہد ایک دوسرا واقعہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور سچ ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری) ابن کثیرؒ نے بھی قول (کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالک کا نقل کیا ہے اور بعض ائمہ شافعیہ نے اس کو چھپا کر قول لکھا ہے، خطابؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر)۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

کے لئے ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائرہ رہتی ہے، یہ قول حضرت

۱) اُنہا رجعت اصلاً ودراساً، قال الشیخ، وكذا حكي المتولي في التتمه عن الرواضی، وكذا حكي الفاكهانی فی شرح معجم عن الخفیه — علامہ علیؒ فرماتے ہیں: "قلت: وهذا النقل عن الخفیه غیر معمم: عموماً القاری (ج ۱ ص ۱۳۲) باب التماس السنۃ القدر فی السنۃ ۱۱۱۱ھ (۲) خاتمۃ سنۃ واحدۃ وقعت فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - (۳) خاصۃ ہبۃ اللہ ولم یکن فی الامم تسلیم - (۴) ممکنۃ فی جمیع السنۃ (سیاتی تفصیل فی المتن) (۵) محققہ برمضان ممکنۃ فی جمیع الیالیہ (۶) لیلۃ مویۃ منہ (۷) من رمضان) مہبتہ (۸) اول لیلۃ من رمضان (۹) لیلۃ النصف من رمضان (۱۰) لیلۃ النصف من رمضان (۱۱) اول لیلۃ من رمضان (۱۲) لیلۃ سبع عشرۃ من رمضان (۱۳) لیلۃ تسع عشرۃ (۱۴) اول لیلۃ من العشر الاخر (۱۵) ان کان الشہر تاماً فی لیلۃ العشرين لوان کان ناقصاً فی لیلۃ إحدى وعشرين (۱۶) لیلۃ ثین وعشرين (۱۷) لیلۃ ثلاث وعشرين (۱۸) لیلۃ أربع وعشرين (۱۹) لیلۃ خمس وعشرين (۲۰) لیلۃ ست وعشرين (۲۱) لیلۃ سبع وعشرين (۲۲) لیلۃ ثمان وعشرين (۲۳) لیلۃ تسع وعشرين (۲۴) لیلۃ عاشر (۲۵) فی اوقات العشر الاخر (۲۶) مثل القول الذی قبلہ بزيادة الیلیلۃ الاخرۃ (۲۷) تنتقل فی العشر الاخرۃ من لیلۃ العشر الاخر (۲۸) لیلۃ واحد وعشرين (۲۹) ہی فی العشر الاخرۃ ارجاء لیلۃ سبع وعشرين (۳۰) تنتقل فی السبع الاواخر — حافظ فرماتے ہیں: "قد تقدم بیان المراد منه فی حدیث ابن عمر (رضی اللہ عنہما) تحت القول السابع عشر - ۲) بل المراد بالیالی السبع من آخر الشہر أو آخر سبعة تعد من الشہر، ويخرج من ذلك القول الثاني والثلاثون (۳۱) تنتقل فی النصف الاخر (۳۲) انہا لیلۃ ست عشرۃ أو سبعة عشرۃ (۳۳) لیلۃ سبع عشرۃ أو تسع عشرۃ أو إحدى وعشرين (۳۴) اول لیلۃ من رمضان أو آخر لیلۃ (۳۵) اول لیلۃ أو تسع لیلۃ أو سبع عشرۃ أو إحدى وعشرين أو آخر لیلۃ (۳۶) لیلۃ تسع عشرۃ أو إحدى عشرۃ أو ثلاث وعشرين (۳۷) لیلۃ ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين (۳۸) لیلۃ إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۳۹) مخمصرۃ فی السبع الاواخر من رمضان (۴۰) لیلۃ ثین وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۱) انہا فی اشعار العشر الوسط والعشر الاخر (۴۲) لیلۃ الثالثۃ من العشر الاخر (۴۳) انہا فی سبع أو ثمان من اول النصف الثاني (۴۴) اول لیلۃ أو آخر لیلۃ أو الوتر من الیلیل (۴۵) اجمع انہا لا تقلم (۴۶) لیلۃ أربع وعشرين أو سبع وعشرين -

بہذا ملخص ما فی "الفتح" — لمّا نظراً ج ۳ ص ۲۲۷ تا ۲۳۱ باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر، فراجعہ تفصیل الاقوال والعمود العینی (ج ۱ ص ۱۳۱) باب التماس السنۃ القدر فی السبع الاواخر - واكثر منه الاقوال يتداخل، وفي الحقيقة یقرب من خمس وعشرين قولاً — کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کماحقہ قاضی خانؒ والیوبسک الموازیؒ۔ شیخ الکرمی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ یا مخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو راج قرار دیا ہے، بعض نے تیسویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفاء میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے یا مخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلاً عن "الفتوحات" لابن العربیؒ (ج ۱ ص ۶۵۸) طبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ ۱۲ مرتب

۲۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا کہ جب آپؐ حضرت صحابہؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپؐ سے بھلا دی گئی جتنا بچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر (سلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرغمت وعسى أن يكون خیراً لکم فالتسوبا إلیہم — نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا (۱) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یتمس لیلۃ القدر قبل ان تبارک لہ، قال: فلما انقضیتا أمر بالبناء نفوس فی تمیمت لہ أنباء فی العشر الاواخر فأمر بالبناء فأعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت أمینت لی لیلۃ القدر والی خرجت لأخبرکم بہا فجاء رجلان یحتقان، معہما الشیطان ففسیتہما فالتسوبا فی العشر الاواخر من رمضان" (۱) —

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جہور کے مسلک کے شب قدر عشرہ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے، ہر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ القدر لیلۃ نزول قرآن اور لیلۃ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوتی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَايُومَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزول قرآن جس رات میں ہوا وہ شب قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحاب سیرہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شب قدر صرف عشرہ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائرہ ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلۃ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائرہ بندی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمان دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائرہ بندی ہے۔

اب اشکال مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزول قرآن اور غزوہ بدر پہلی قسم کی لیلۃ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیائے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محمد الدین ابن عربی کا مکاشفہ پیچہ ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

لہ سورة القدر آیت علیٰ - ۱۳

۱۔ سورة الانفال آیت ۷۲ - ۱۳۔ اس آیت میں ”یوم الفرقان“ فیصلہ کے دن، سے مراد یوم بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۲ مرتب سے کافی ۲۰ الکامل ۲۰ لابن اثیر ۲۰ فی السنتہ الثانیۃ کانت وقعتہ بدر الکبریٰ فی شہر رمضان فی السابغ عشر و قیل : التاسع عشر و کانت یوم الحجۃ“ (۲ ص ۱۶۱، ذکر غزوہ بدر الکبریٰ) - ۳ مرتب

۲۔ حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۲ ص ۵۵) اُمور تعلق بالموم ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فَبِمَا يُفَرِّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٌ“ سورة الفرقان آیت ۷۲ - ۱۳

حجت نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر سیدۃ القدر کو متعدد و ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد و اقتراف پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کبھی جا سکتی ہو۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترہویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روى عن أبي بن كعب أنه كان يمحلف أنها ليلة سبع وعشرين، ويقول: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلامتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زید قال: قلت لأبي بن كعب إني علمت أبا المنذر! أنها ليلة سبع وعشرين، قال: بلى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ليلة صبيحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (مرتب)

یہ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ سے متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیر و تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر لأئمة“ ج ۳ ص ۱۸۸، تحت تفسیر آیت ”واعلموا أنما غفتم“ سورة الانفال اور الکامل لابن الاثیر ج ۲ ص ۱۱۶۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیر میں پیش آیا یا ۱۲ مرتب غنی عنہ ملے چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل عليه الصلوة والسلام من الآيات والملائكة والنصر وروح المعاني (ج ۵ ص ۶۹) الجزء العاشر، سورة الانفال، رقم الآية ۵۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وما أنزلنا“ کا مصداق صرف اس اہلادیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۲ ص ۷۸)، ۱۲ مرتب غنی عنہ کے علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۴ و ۲۲۵) باب تحری سیدۃ القدر رقم ۱۰ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

سے لیلۃ القدر سے متعلق تفصیل مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، ص ۲۳۳، باب العمل فی العشر الاواخر الخ)

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أمره أن يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها ففسختها "حضرت سلمة بن الأكوعؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآن "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۳) سورة القدر۔

(۵) تبیین نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتبہ

ما شہد منہ هذا

۱۔ خبر من محدثوں، والجملة واقع موقع الخبر واسم "کان" ضمیر الشان، اسی کان من اراد من ان يفطر ويفتدي فعل ذلك، ویکن آن یقال: الخزون خبر کان "ومن اراد" اسما شرح ابی الطیب۔ دیکھئے "شرح اربعہ روزہ" ۱۲
۲۔ سورة البقرة آیت ۱۸۴ پ ۱۳

۳۔ اس لفظ میں کئی قول ہیں، ان کا تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۷) ۱۲ مرتبہ
۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا فدیہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ اتنا فرمایا "وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ" یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ رکھو یہ حکم شرع اسلام میں محتاج لوگوں کو روزے کا حوزہ کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آئی وہ یہی "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۴۵) سورة البقرة آیت ۱۸۴ — ۱۲ مرتبہ

شرع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَرِهْدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ لکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ مشروع میں عاشوراء اور ایام بیف کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يَظُنُّونَهُ اِنَّهُ الْاَيُّمُ نَزَلَ هُوَ تَحْتَ“ نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي اُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اے والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر ويصوم يوم عاشوراء، فأنزل الله كتب عليكم الصيام“۔ لیکن حضرت مولانا بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمہ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر، ثم إن الله عز وجل فرض شهر رمضان، فأنزل الله تعالى ذكره ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حتى بلغ ”وَعَلَى الَّذِينَ يَظُنُّونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَنَكَانَ مِنْ شَاءِ

لہ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲

۱۱ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۵ پ ۱۲

۱۲ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۵ پ ۱۲

۱۳ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوۃ، باب کیف الأذان ۱۲

۱۴ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲

صام ومن شاء أفطى وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصالحين المقيمين، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأَنزَلَ اللهُ عز وجل ثَمَنَ شَهْدِكُمْ الشُّكْرَ فَلْيَصْنَعُوهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ إِلَى أَخْرَافِهِ اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شریعت میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرت پوڑھوں کے حق میں باقی ہو گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمِنْ أَكْلِ ثَمَرٍ خَرَجَ يَسِيْرًا

عن محمد بن كعب انه قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يسير سَفَرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام في كل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب. اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

لے معارف الحسن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۴

لے ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ " لا " کو مقدر مان کر " یطیقونہ " کو بمعنی " لا یطیقونہ " قرار دیتے ہیں جس طرح " یَسِيْرُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَقِيْلُوا " (سورۃ النساء آیت ۷۸) میں بھی " لا " مقدر ہے، یعنی " یَسِيْرُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَقِيْلُوا " لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ متقین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف " لا " مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر لائے جو ضوابط میں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف الحسن (ج ۶ ص ۲۰۸) واضح رہے کہ حضرت حفصہؓ کی قرأت میں " علی الذین یطیقونہ " کے بجائے " علی الذین لا یطیقونہ " مروی ہو۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی حجت ہوگی جو حضرات " علی الذین یطیقونہ " کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر " علی الذین یطیقونہ " کو " علی الذین لا یطیقونہ " کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیر اور جبور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادہ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صحیح مادیق ارادہ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو جائے تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جبور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھا یا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کمی مسنزل کا

لے جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاز فی کراہیۃ العموم فی السفر“ کے تحت گزر چکی ہے ۳۴
 ۳۵ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدیر، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵)، باب جواز العموم والفطر فی شہر رمضان
 للمصنف حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراخ الغنیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔
 سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاز فی کراہیۃ العموم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وقد قلنا بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدیر وکراخ الغنیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدیر وکراخ الغنیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فخرج أنہ خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراخ الغنیم فی یومہ أفطر من ہناہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنہ إذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً أن یفطر فی یومہ، ومنہب الشافعی والمجوز أن لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدیر وکراخ الغنیم علی سبع مراحل أو أكثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بزیادہ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال، كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر

الآواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين
استخفرت صلى الله عليه وسلم عن مرتبة رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقع پر آپ نے اگلے

لے حضرت منگوئی نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”والجواب للجمهور أن المراد في الحديث بقوله ”وبريد سفرًا“ ليس الأخذ في السفر ابتداءً، بل المراد أنه
كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهتًا وبات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه
وبذلك يصح قوله ”فقلت له: سنة؟“ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان
إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (ليكن شيخ أحمد بن حنبل في مسنده في حديثه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه
عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يبيع الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان
من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توضیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله“ فی بعض أسفاره“
زاد مسلم ”فی شهر رمضان“ وبہذا فی غیر سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة مودة وغير غزوة
بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — ويحيى بن حمزة — باب بلا ترجمه بعد باب إذا صام أيامًا
من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كقتل، وفي سفر الفتح في أثناء الطريق،
فكيف يصح الحكم بالسنية على ما إذا أراد سفرًا فأكمل قبل أن يأخذه فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال
أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين يوراك على الطريق وإن كان مسافرًا، لسألا
يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحض منه؟

المكوكب الدرر (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب فافاه الله

لے مسئلہ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے براءت الصنائح (ج ۲ ص ۹۳ ۹۵) فصل وأما حكم فساد الصوم
البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل في العوارض - معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے گوا لئے تھے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرَزُورُونَ“ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟۔ اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہرات نے بھی خیمے لگائے ہیں جیسا کہ ان کے حجرہ مسجد سے فاصلہ نہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

لے کر کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرَزُورُونَ“ یا ”اَلْبَرَزُورُونَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرَزُورُونَ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخیار فی المسجد) ۱۲ مرتب

تھے حافظ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم فشى أن يكون الحامل من علي ذلك المباة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرصاً على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوع، وأما إذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفيفاً بالنسبة إلى ما يفتنى إليه الأمر من توارى بيقية النسوة على ذلك، فيبقى المسجد على المصلين، أو بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير له كالباحس في بيته وربما شغلته عن التخلي لما تصد من العبادة فيقوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب
تھے بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام اوزاعیؒ کی روایت میں مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب
تھے اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من البشی والعمل في ملوة السلوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

تھے کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخیار فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازدواجی مطہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، یہ خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے ثوبل میں ان دس دنوں کی قضاء فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشرين من شوال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضاء فرمائی اور دوسرے میں اسی سال شوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکاف مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی کہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون یا اعتکاف نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفل اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی بلکہ

وقال بعضهم: ان لم يكن عليه ذن من اعتكاف أو شيء أو جبه على نفسه وكان متلو عاف خرج فليس عليه شيء من يقضي - اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے مالیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ ضاد اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے "درائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وآما بیان حکم اذا فسد۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وکل موضع فساد اعتكاف۔ الدر المختار بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۲) باب الاعتکاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتکاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶) ص ۲۱۷۔ نیز دیکھیے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۲ مرتب ۲۔ کہا ہو ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھیے "المغنی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ۲۰۲) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۳ مرتب

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال

یہاں اشکر کوہدیت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب ہو تو ذبح اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

لہ روایت اس طرح مروی ہے "عن عمر قال: يا رسول الله! اني كنت نذرت ان اعتكفت ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية، قال: اوف بنذرك" سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) ابواب النذور والایمان، باب فی دمار النذر ۳ مرتب ۱۰ دیکھئے غایۃ علی ہامش فتح التدریر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب العموم، فصل فیما یوجبہ علی نفسه۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ المکسوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۱۰ استاد محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" (ص ۶۸ "صحبت نذراعتکاف کی وجہ") میں علامہ برجندیؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

"قد قرآن النذر لیتقی کون المنذور فیہ قرۃ ونفس اللبث فی المسجد فی قرۃ، وذلک یشترط واجب من جنسہ کما فی العموم والعلاۃ ونحوہما، لکن لما کان الغرض الاصل منہ الصلاة بالجماعة، والعموم شرطاً لکان التزام الجماعة اولی للعموم، وهما من القرب"۔ (برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

"یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزہ کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔"

اس کے بعد استاد محترم لکھتے ہیں:

"علامہ شامیؒ نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ "لبث فی المسجد" کی جنس سے قعدہ اخیرہ فرض ہے، نیز "وقون بعرفة" فرض ہے، لیکن

بَابُ الْمُعْتَكِفِ يُخْرِجُ لِحَاجَتِهِ أُمَّ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً حاجت الإنسان کی تفسیر بول وبرزے کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقتد ماتھا" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استبراء، وضوء اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم نقول: بتحقيق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر موجباً للاحتراط وجود واجب من جنس (شامی ج ۶ ص ۱۶۷) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی محنت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی محنت پر اجماع منقذ ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر ناجائز کے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلما تم و احکم " ۱۲ مرتب

حاشیہ مفوضہ

لہ علامہ بخاری لکھتے ہیں: لا يخرج المعتكف من معتكفه إلا لحاجة شرعية أو طبعية (معارف — ج ۶ ص ۱۶۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب در مختار "بول، فالتا اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح ہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتکاف)۔

معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳ تا ۲۴) میں خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں: "وهذا التفسير أحسن من أن يفسر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامی نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی ج ۲ ص ۱۳۲۔ باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳ تا ۲۴) جبکہ "الطهارة ومقتد ماتھا" میں طہارت سے مراد طہارت واجبیہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ وضوء علی الوضوء کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب

البیہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ”اشتقاق المعانی“ (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہاء کے کلام میں اس کا کوئی مآخذِ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب ”اشتقاق المعانی“ نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہاء کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہاء صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا مختلف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہئے بلکہ

ثم اختلف اهل العلم في عيادة المريض وشهود الجمعة والجنائز للمعتكف۔ عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البیہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمنتاً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پرسی فرماتے

یہ نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے ”احکام القرآن“ ص ۱۹۰ ج ۱ پر ”وَلَا تُبَايِعُوا مَنْ دُونَكُمْ مَا يَكُونُ فِي الْمَسَاجِدِ“ میں ”الاکلیل“ (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جواز نقل کیا ہے، اور ”الاکلیل“ میں جواز کیلئے ”خزانة الروایات“ ۱۰ اور ”قادی النجۃ“ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ ”کنز العباد“ بھی جواز نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ اعتکاف، مولف سید محمود حسن صاحب کراچی ص ۲ مسئلہ ۲)۔

یہ تفصیل ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۳ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کمابینا فی ماضی) اور ہر اعتکاف میں جمعہ کی لازماً آیتا تسلیک کہیں ثابت نہیں کہ آپؐ غسلاً جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک توجہ دیا کہ آپؐ اپنا سر اقدس جو کہ طہن جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر گھنٹی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپؐ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ فروع ضرور بقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ”احکام اعتکاف“

۱۴ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲

۱۵ کمافی التبيين (ج ۱ ص ۳۵۱، باب الاعتکاف) وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”السنۃ علی المعتکف

ان لا یعود مریضاً ولا ینہد جنازۃ الخ“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکعت نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے "مرقاۃ" میں تصریح کی ہے کہ عیادت مریض کے لئے ٹھہرانہ چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بناء پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ غیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔
 فرأى بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم

أن يعود المريض ويشيع الجنازة وشهد الجمعة إذا شرط ذلك، وهو قول سفيان الثوري وأبن المبارك "مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبد اللہ بن المبارک کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادت مریض یا شہود جنازہ کے لئے چلا جا یا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف متذویر یا اعتکاف نفلی کے لئے ہے، اعتکاف مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکاف مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالمریض وهو معتکف فیمرکما ہو ولا یمریج (ٹھہرنا) یسأل عنه" (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض (۱۲ مرتب

ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲

کہ تفصیل کے لئے دیکھئے "درائع المناجیح" (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما من الاعتکاف۔ اور احکام اعتکاف (ص ۴۲۳)

معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲) باب فی المعتکف یعود المریض ولشہود الجنازہ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض" لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی "السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازة" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہود جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قصداً حاجت کے ضمن میں "شہود" کی اجازت ہے لیکن "اتباع" کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہود جنازہ کیلئے بھی متذویر ہے کہ راستہ ہٹانہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد یا ہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ یکاثر فی التفصیل فیما فی کتاب

کے دیکھئے الدر المختار ج ۲ ص ۱۳۶) باب الاعتکاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ۱۲

کرنے کا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضاء تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی نفی صحت بھی حاصل نہ ہوگی لہ

لہ مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل، استاذ محترم دام اقبالہ نے "احکام اعتکاف" ص ۶۶ و ۶۷ میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

"آج کل یہ بات کافی مشہور ہو گئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھے وقت شروع ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہود جنازہ، یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں عموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ مسئلہ اعتکاف مندوب کے بارے میں تو درست ہو کہ تدرک کے وقت ان اشیاء کا اشتداد مقرب ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ اشتداد درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا اشتداد کا جزیرہ صرف فتاویٰ عالمگیری میں ملتا ہے، کسی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیری کی عبارت ہے جو "ولو شرط وقت التذلل والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس العلم بخلاف ذلك، كروائی التارخانیۃ ناقل عن المجتہد (عالمگیری ص ۱۲۱۲)۔

اس عبارت میں "وقت التذلل" کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکاف مندوب ہے، نیز آگے دوین اُٹھ بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا كذا في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعد ذلك وغيره" (ایضاً ص ۱۲۱۳)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب سے متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کوئی اشتداد ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحت اشتداد

کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مقصود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الاوجه مسنون ادا کرنے کے لئے اشتداد کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی،

خدا ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کرتے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا،

اور حقیقی دیر سجدے سے باہر ہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بدلے نفلی اعتکاف

ہو گئی تھی اس لئے نیت سے فقہاء بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفین اسی نیت کے ساتھ

اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ہوگی، خود کہنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی جو اہل

اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور

فقالوا : لا يعكف إلا في المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے بلکہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صَلَاةُ التَّرَاوِيحِ وَرَكَعَاتُهَا | قیام رمضان سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبت طائفۃ إلى أنه لا يبيع الاعتكاف إلا في مسجد أقيم فيه الجمعة . روى ذلك عن علي وابن مسعود ورواه الطحاوي والزهري وهو قول مالك في " المدونة " قال : أما من تزعمه الجمعة فلا يعكف إلا في الجامع .

وقالت طائفة : الاعتكاف يبيع في كل مسجد ، روى ذلك عن أنس وأبي سلمة وأبي حنيفة والثوري والشافعي في الجريد وإسحاق وأبي ثور ودأود ، وهو قول مالك في الموطأ وهو قول الجمهور والبخاري أيضا . حيث استدل بجموع الآيات في سائر المساجد - وقال صاحب الهداية : الاعتكاف لا يبيع إلا في مسجد الجمعة ، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يبيع إلا في مسجد يصل فيه الصلوات الخمس ، وقال الزهري في الحكم وحامد بن مخوص بالمسجد التي يحج فيها ، وفي الزخيرة " للملكية قال مالك : يعكف في المسجد سواء أقيم فيه الجمعة أم لا - وفي " المنقذ " عن أبي يوسف : الاعتكاف الواجب لا يجوز أدائه في غير مسجد الجمعة ، والنفل يجوز أدائه في غير مسجد الجمعة ، وفي الدنيا يعكف لا يجوز الاعتكاف الواجب إلا في مسجد الإمام ومؤذن معلوم يصل في خمس صلوات ، ورواه الحسن بن أبي حنيفة -

ثم أفضل الاعتكاف ما كان في المسجد الحرام ، ثم في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في بيت المقدس ثم في المسجد الجامع ، ثم في المساجد التي يكثر أهلها ويعظم - كذا في " المعرق " للعيني (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) أبواب الاعتكاف ، باب الاعتكاف في العشر الأواخر ۳ مرتب غفر الله له

لہ والترادف صح تردید دہی فی الأصل مصدر یعنی الاستراحتہ ، سمیت بہ الأربع رکعات المنصوصہ لاستراحتہ استراحتہ بعد ما کما ہوا السنۃ فیہا - کذا فی " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۶۶) باب الترتیب والنوافل تحت قوله : ومن فی رمضان عشر ذی القعدہ تکرم اللہ قال الحافظ المراد من قیام اللیل ما یحصل بہ طلق القیام کما قدمنا فی التجدید سوار ، وذكر النووی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح ، یعنی أنه يحصل بہا المطلوب من القیام لأن قیام رمضان لا یكون إلا بها ، وأغرب الکرمانی فقال : اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۷)

کتاب صلاة التراويح باب فتن من قام رمضان ۳ مرتب غافه الله

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور ائمتہ کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس^۳ اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد وتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوں گی ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات تراویح پڑھے کا تھا لیکن وہ ہر ترویجہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں۔ اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیجئے ”البحر الرائق“ (۲ ج ص ۶۶) فی آخر ”باب الوتر والنوافل“۔ اور معارف السنن (۶ ج ص ۲۱۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوة تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (۲ ج ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیمؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الأول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) أنه سنة على الإجماع حتى أن من صلى التراویح منفواً فقد أساء لترك السنة وإن صليت في المساجد وروى كان يفتي بغير الدين المرضي أن لصلاة عليه السلام إيجاباً بالجماعة وبيان العدة في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوی فی مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراویح في بيته إلا أن يكون فقيراً عظيماً يقتدرى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستنداً بحديث ”أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة“ وهو رواية عن أبي يوسف كما فی الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والناية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراویح بالجماعة في المسجد وتحلفت عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الجماعة يروى عنهم اتخلفوا عن عمر على ما رواه الطحاوی۔ البحر الرائق (۲ ج ص ۶۸) فراجع للتفصيل۔ والمعارف للنبهري (۶ ج ص ۲۳۳) إلى ۲۳۵ مرتب ما فاه الله

۳۔ غزائب کی تفصیل کیلئے دیجئے ”بداية المجتهد ونهاية المقتصد“ (۱ ج ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح میں تھیں، گویا تراویح کی بیش رکعات پرائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

لے الحنفی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل المختار عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعتہ۔

محدث شہر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (مجلد ۱) میں لکھتے ہیں:
مستند محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی میں رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور در رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمایاتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمیوں پوری کی کہ ہر دو ترویجہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا کیلے کیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر مشرب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیش کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

تھے امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں وقیل
اخری عشرة رکعتہ و ہواختیار مالک لنفسہ، واختارہ ابو بکر العری۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب فضل من قام
رمضان۔ صاحب تحفۃ الاحوذیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۶۷۳)،
لیکن محدث شہر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۴ تا ۸۸) میں اس کا مفصل
دلیل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم
۱۲ مرتب عنہ

۳۔ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ
”الفتاویٰ البکری“ (ج ۴ ص ۳۲۷) باب صلوة التلوع۔ طبع دارالکتب الحدیثہ، مصر میں یہ عبارت ملی والترک
ان مثلاً بالکذب ابی حنیفہ والشافعی واحمد عشرین رکعتہ او کم ذہب مالک ست ثلاثین او ثلاث عشرة او ادری
عشرة نقراً حسن۔

۱۲ مرتب عنہ

اور ”الفتاویٰ البکری“ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶) مسئلہ (رقم ۱۳۷) فہم یصلی التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے ”قد جاء مصرعنا الحسن أنه لما صلى بهم قام رمضان بعد العشاء وكان النبي صلى الله عليه وسلم قياماً بالليل“

ہو تو، یصلیٰ باللیل فی رمضان وغیر رمضان اِحدى عشرة رکعة أو ثلاث عشرة رکعة نکل کان یصلیہا طوالاً، فلما کان ذلک یشتق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی ذلک من الخُطاب عشرين رکعة یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عموماً عن طول القیام ۱۰ھ

اور علام ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالنس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ولیوتر بثلاث، فرأى کثیر من العلماء ان ذلک ہوالسنة، لانه أقامہ بین المہاجرین والأنصار ولم یشکو منکثرة، واستحب آخرون: تسعة وثلاثین رکعة، بناء علی أنه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفة: قد ثبت فی الصحيح عن عائشةؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة واضطرب قوم فی بذلہا اصل، لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمین. والاعراب ان ذلک جمیعہ حسن، مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان، الطبعة الأولى من مطابع الریاض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عددًا محییًا، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم لا یرید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعة ثم یوتر بثلاث، فکان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلک أخف علی المؤمنین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفة من السلف یقومون بأربعین رکعة ویترکون بثلاث وأخرون قاموا بثلاثین وثلاثین وادتروا بثلاث، وبذلک ساءت فکیف ما قام فی رمضان من ہذا الوجه فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فہم احتمال تطویل القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہوالأفضل، وإن کانوا لا یتحملونہ فالقیام بعشرين ہوالأفضل ودو الذی یصلی بکثیر المسلمین، فإنہ وسط بین العشر واثلاثین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یجوز شیء من ذلک، وقد نکل ذلک غیر واحد من الأئمة کاحمد وغیرہ۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۱۲)

باب صفۃ الصلوة، قیام رمضان وصفہ و عدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چونتیس، یا بیس، یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی یہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکور طریقوں میں سے

فیہ مقلدین اس سلسلہ میں جمہور اہمیت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے "الافضل یختلف باختلاف
 احوال المسلمین" یعنی اگر مسلمین کے احوال کا تعلق ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں
 رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لیے لیے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور
 تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک
 تہائی رات کبھی آدھی رات گزر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آ جاتا تھا کہ فی حدیث
 الباب، نیز مسند احمد کی ایک روایت میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا قیام ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم قام را سنبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی وقت معرحتی جلت
 انضرب براسی الجدران من طول صلاتہ" بمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۲۔ باب قیام رمضان) اور اگر اس کی طاقت
 نہ ہو تو پھر بیٹھ پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت "وان کا نوالا یجتملونہ فالقیام بعشرین
 ہو الا فضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فانہ وسط بین العشرین والاربعین" سے معلوم ہوتا ہے۔

حدیث شہیرہ مولانا حبیب الرحمن عظمیٰ "رکعات تراویح" (۹۷) میں لکھتے ہیں:

"ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لیے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ ہذا ابن تیمیہؒ
 کی تحقیق میں بھی آج بیٹھ پڑھنا ہی افضل ہے" ۱۲ برشید اشرف سنی

حاشیہ مضمون

لہ ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے "تحفۃ الملوذی" (ج ۲ ص ۷۲ تا ص ۷۶) ۳ مرتب

۴ واضح ہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہور اہمیت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرق اختیار کیا ہے اور
 آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے، اگرچہ بیٹھ رکعات تراویح کو بھی سنۃ الخلفاء والراشدینؓ مانا
 ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں "فمصل من بذکر ان قیام رمضان سنۃ امیر عشرۃ رکعۃ بالوتر فی جامعۃ، فنعلم صلی اللہ
 علیہ وسلم ثم ترکہ لاعتدال فادانہ لولا خشیتہ ذلک لوانطبیت ہم ولا شک فی تحقق الأمن ذلک لوفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم لیکون
 سنۃ، وکو تہا عشرین سنۃ الخلفاء والراشدین، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین"
 ندب الی سنتہم، ولا یستلزم کون ذلک سنۃ، اذ سنۃ بمواظبتہ بمنزلۃ الاعتدال وتبقریرہم ذلک الاعتدال استغناء
 انہ کان لوانطب علی ما وقع منہ وهو ما ذکرنا، فنکون العشرین مستحباً وذلک القدر منہا ہوا سنۃ کالاربع لبع العشر
 مستحبۃ ورکعتان منہا ہی السنۃ" فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۳) فصل فی قیام شہر رمضان۔
 علامہ غفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلا السنن (ج ۱ ص ۶۸ تا ص ۷۲، باب التراویح) میں یہاں فتح القدیر

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلک جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب میں معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرت تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنت مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سقیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے "ان الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسنت لكم قيامه" نیز حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعت تراویح پر شروع میں مدوامت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ منقراً ادا فرماتے تھے۔

نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنت مؤکدہ میں خلفاء راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "عليكم بسنتي وسنة"

لہ قال، صمننا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يصِل بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل ثم لم يقم بنا في السادسة وقام بنا في الخامسة حتى ذهب ثلث الليل فقلنا: يا رسول الله! لو فلتنا بقيت ليلتنا هذه؟ فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة، ثم لم يصِل بنا حتى بقي ثلاث من الشهر وصلى بنا في الثالثة ودعا أهلها ونساره فقام بنا حتى تفرقا الفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال: السحر "ترويض" (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲

۱۲ من سنن نسائي (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان وصامه ایماثا واحساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ج ۱ ص ۹۴) باب ماجاء في قيام شهر رمضان ۱۲ مرتب

۱۲ بیابی رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرت صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲

۱۲ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲

الخلفاء المہدیین الراشدینؑ اس پر دل ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کان الناس یقومون فی زمان عمرو بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة“ نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت ثائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانوا یقومون علی عهد عمرو بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین“

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فانہ من بعیش مکہ بعدی فیسری اختلافا کثیرا فعلمکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المہدیین تسکونہا وحفظوا علیہا بالنواخذ“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ)۔ ابی داؤد کے شیخ محی الدین عبد الحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فعلمکم بسنتی وسنة الخلفاء المہدیین الراشدین“ کے الفاظ ہیں (ج ۲ ص ۲۰۱ رقم ۳۶۷۷)۔ سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فانہ من بعیش مکہ یری اختلافا کثیرا ذاتا کم ومحدثات الامور فانہما ضللتا فمن ادرک ذلک مکم فعلمکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المہدیین فعظوا علیہا بالنواخذ“ (قال الترمذی: ہذا حدیث حسن صحیح) (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الاخذ بالسنة واعتقاد البدعة)۔ الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدین المہدیین) اور سنن دارمی (ج ۱ ص ۴۲، باب اتباع السنة رقم ۱۹۷) میں بھی مروی ہے۔ اقرباً ۲۔ (ص ۹۸) ما جاہ فی قیام رمضان کتاب الصلوة فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؓ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہو، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا مقطوع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سند متصل نہ ہو، تحقیق اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (مجلہ ۳ ص ۶۵) ۱۲ مرتبہ محی عنہ

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰)۔ علامہ غظلی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۳۹۶) کے حوالہ نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سیوطیؒ اور ملاطی قاریؒ نے۔ اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں لے چکے ہیں“۔ ”رکعات تراویح“ (مجلہ ۳ ص ۶۵)

رکعتہ دکانوا یقومون بالمائتین دکانوا یتوکلون علی عصیتهم فی عہد عثمان من شدۃ القیام۔ یہ بیشک تین حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر تنقید نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی عمل کرتے چلے آئے۔ یہ اس کی دلیل ہو کہ بیشک رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منقطع ہو گیا تھا۔ اگر نہ صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہو

لہ جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقادی کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبدالرحمن بن عبدالقادی کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے "قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزار متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل لعلی بصلاته الزیطة، فقل عمر: إنی أری لوجہت یؤذرا علی قارئ واحد لیکان أمثل، ثم عزم فجمع علی ابی بن کعب ثم خرجت معه لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة ہذہ والقی تنامون عنہا افضل من النی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ" (۱/۲۶۹، باب فضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ علامہ حبیب الرحمن عظیمی لکھتے ہیں: بیشک پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبرہمانکیؒ نے کیا ہے، (مصابیح سیوطیؒ و بدایۃ السائلؒ) نواب (صدیق حسن خان) صاحب مدنیؒ (۱۳) اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے "ثم استقر الأمر علی عشرين فائدة المتوارث" (یعنی پھر بیشک پر عمل قرار پایا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے "معنی" میں لکھا ہے "وہذا کالاجماع" اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے "ولکن أجمعت الصحابة علی أن التراوح عشرون رکعة" ("مرقاۃ") اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ "وہو الذی یصل بہ اکثر المسلمین" ۱۰ھ دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۹) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں "قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء أن ذلک ہو السنة لأنه أقامہ بن المہاجر بن ولہ انصار ولہ بکرمکرم مجمع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳۶ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المهديين الراشدين" (جس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے "قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذين من بعدي أبی محمدا وعمر" حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے "قال: كنت جالوساً عند النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إني لأدري ما بقائي فيكم" (بناؤ

کیونکہ اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو ، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے ”المطالب العالیۃ“ میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر ؟ یہ حدیث اگرچہ سندا ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : ”ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) فاقترأ بالذین من بعدی وأشارإلی ابی بکر وعمر“ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب أبی بکر الصديق ، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ”سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعلہ عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : ”التراويح سنة مؤکدة ولم یتزعمہ عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لدیہ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کم فی مراقی العنلراح (۱ ص ۱۰۱ ، فصل فی صلوة التراويح) فتتأعن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۶ ، رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان) ۱۲ مرتب
۳۔ وقال ابو مہیری ، مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن أبی شیبہ ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق المطالب العالیۃ (ج ۱ ص ۱۳۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۱۵ تا ۱۶) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فصل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عیسیٰ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

۱۔ محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح میں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب أن كل شيء ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة“ (فتح الباری ص ۱۱۱) اور ”یاجی“ شارح مؤلف کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الخواص ص ۱۲۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الأول أخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی أخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہتے ہیں کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی میں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (۶۱) مرتب علی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب میں
 تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول
 شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی
 تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے
 ہے کہ اس روز آپؐ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

لے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اولیٰ شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آ رہا ہے جبکہ
 حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اولیٰ شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت
 سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حبیبؓ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کثیرؓ
 کر رہے تھے (ادریہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا
 ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل وكان الناس يقومون أدلة“
 بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) یا ب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل
 ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح۔ چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے
 تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا
 اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد اگر سے ورنہ اس تراویح کو ہی آخر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے
 ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں
 ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں۔ کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزيادة
 من المرتب۔ ۳۔

۴۔ قال شیخ النووی: التراویح كانت فی المسجد وبالجماعة واللیل، بخلاف التہجد فكان فی آخر اللیل
 فی البیت من غیر جماعة۔ (افادہ شیخ (الانوار) — کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۲۲)
 نیز اسوؓ فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟
 قالت: کان ینام اولہ و یقوم آخرہ فیصلی ثم یرجع الی منبرہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۳) باب
 من نام اول اللیل وأحیی آخرہ ۱۲ مرتب۔

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے، حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیش رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان ما لا یجتہد فی غیرہ" اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

سے اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ "بیوت ابن عباس فی بیت خاتمہ میوتہ" کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے "قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اری ان آیت معک البیت فاصلي بصلائک، قال: لا تستطيع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفتل فستر ثوب وانحول عنه فانقل غم فقلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقمت مع حتی جعلت اضرب برأسی الجدران من طول صلاته ثم آتاه بلال الفلاة، قال: انفلت؟ قال: نعم، قال: انک باطل! تؤذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء، وليس ذاک الصبح انما الصبح حکذا مخرنا ثم دعا بسجود ففسخ۔" قال البیهقی، رواہ احمد و غیرہ رشیدین بن سعد و فیہ کلام کثیر وقد وثق، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۲) باقیاً رمضان ۲۱ ۲۲ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے "فرأیتہ یخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلتہ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصلح هؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! هؤلاء ناس یصل معہم القرآن و ابی بن کعب یقرأ و ہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد أحسنوا وأصابوا ولم یکرہ ذلک لہم" (قال البیہقی) رواہ البیہقی فی المعرقۃ و اسنادہ حید و لم شاہد و فی حسن عند ابی داؤد و فی حدیث ابی ہریرۃ۔ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

سے احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے "کان رسول اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر ما یجتہد فی غیرہ" (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاحتجاب فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہو "عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد منہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ" دیکھئے الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (ج ۱ ص ۱۸۵) توحی فی تفسیر شہر رمضان

اس کے جواب میں بعض غیر مقتدین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے مؤطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثر صلواتہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تجدید میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیرہ رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، پندرہ اور انیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ مؤطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطی نے بیہقی اور اصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدار والاشفق منه۔ الدر المنثور (ج ۱ ص ۸۵) تحت قوله تعالى ”شہر رمضان الذی اتممنا“ ۱۲ مرتب عنہ

۲۔ چنانچہ مؤطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے: قلنا: امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وسمیاء الداری ان یقوموا للناس باحدى عشرة رکعة قال: وکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی الصحن من طول القيام وما کنا تنصرف الا فی فروع الفجر (ص ۹۸) بابا جارفی قیام رمضان اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھیے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاخطی (ص ۷، ۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ قال النبیوی: واخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدیث محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرة رکعة، ”التعلیق الحسن علی آثار ابن“ (ص ۲۰۳) باب التراویح بشان رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ عبدالرزاق عن داؤد بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تسم الداری علی احدى وعشرين رکعة، یقرون بالمئین وتغیر لون عند فروع الفجر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیش رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیش رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہو گئے۔ لہذا استقرار امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علما اتم و احکم۔

هذا الخرماء اردنا ايراداً من شرح ابواب الصوم وعليه يتبين
الجزء الثاني من "درس الترمذی" مجموع امالی الشیخ
المحدث الفقيه العلامة محمد تقی العثماني۔ معناه الله بطل

- ۱۔ تفصیل سچے بیان کی حاجت ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ۶) ص ۱۲
۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور اہل امت کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں :-
① الرأی النجیح فی حدود رکعات التراویح (اردو) للشیخ الاسلام رشید احمد انصاری رحمہ اللہ۔ طبع مجتہدی (دہلی)
یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
② مصابیح التراویح (فارسی) لمحۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ۔ طبع دارالعلوم دہلویہ۔
③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الاعظمی۔ طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
④ تحقیق التراویح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی۔
⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراویح عشرين رکعة والرؤی الالبانی فی تفعیہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد
الانصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا تالیف
کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بشاوی کے اس فتویٰ کا اعلیٰ اور تحقیقی رد کیا ہے
کہ میں تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا مرفوز خان صاحب مقررہ ظلم کے ترجمہ ینایع کے ساتھ گوجرانوالہ
شائع ہو چکا ہے۔

اعلام رسن (ج ۲، ص ۵۷ تا ۶۷) باب التراویح میں بھی تراویح سے متعلق متحقق بحث کی گئی ہے
۱۱ رشید انصاری تیسری عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين و
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائماً بين يدي أم السماوات والأرضين

ضبطه ورثبه وراجع نصوصه وعلّق عليه

رشيد أشرف السبني

وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها الف الف صلاة وتحية

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أدله أبواب الحج
 وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



كتابت به حسين احمد نجيب عفا الله عنه

بائبل سے قرآن تک

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ کیا۔ مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے تسلیم سے دوسرے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر مدح و تحکیر لکھا
بجائیں شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱۰/-

ملک بک ڈار العالوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "الَّذِينَ يُضَيِّحُونَ" جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رَحْمَةُ الْمُعَلِّمِينَ

حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب عظم کراچی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا

”گو یہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-

بالکل خالق اہ امدادیہ کا چربہ مولف جزاء اللہ نے اٹار دیا“

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — نصائح تعداد ۲۰

۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — نصائح تعداد ۷۰

۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔

زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔

آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۱۰۰ / روپے



ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

حکیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس سرہ العزیز

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
منقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انا الحق کبار اہل اللہ میں سے تھے
ان پر تمام اہتمام والزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آئینہ کی تہذیبیات
۱۸۸۳ء سن ۵۰ صفحہ ۵

مکتب دارالعلوم کراچی ۱۳

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب

رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تألیف

ترجمہ

شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی

میں رقص و سرود اور

موسیقی کا حکم۔

موضوعات سے متعلق سو سے زائد

احادیث و روایات کا تذکرہ اور

ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیہ کے مستند اقوال — قولی اور سماع کی شرعی حیثیت۔

کتاب کے شروع میں فاضل مسترحم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفصیلات سے عقلی اسلام کے

معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی، روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مسترحم ہی کے قلم سے ایک مفصل مکملہ جرمیں موسیقی کے بارے میں
راج الوقت شہادت کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی
سیر حاصل کتاب۔

آفٹ کی دلاؤ نیز

کتابت و طباعت -

ریگن بن جلد

قیمت: ۱۰/- روپے